EL BASILISCO

GUSTAVO BUENO

ENSAYO DE UNA TEORÍA ANTROPOLÓGICA DE LAS INSTITUCIONES

JAVIER DELGADO

DIALÉCTICA DE CLASES Y DIALÉCTICA DE ESTADOS EN LA EUROPA DE LOS SIGLOS VIII Y IX

TOMÁS GARCÍA LÓPEZ

EL MITO DE LA IDENTIDAD CULTURAL DE EUROPA VISTO DESDE ESPAÑA

37

ISSN 0210-0088. SEGUNDA EPOCA

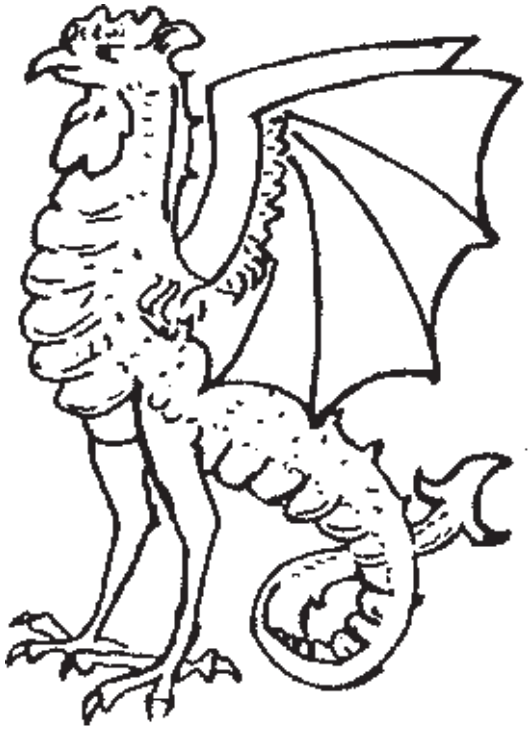
Revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura
ELBASILISCO. Segunda época. Número 37. Julio-Diciembre 2005

Artículos

Gustavo Bueno
Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones / 3

Javier Delgado
Dialéctica de clases y dialéctica de Estados en la Europa de los siglos VIII y IX / 53

Tomás García López
El mito de la identidad cultural de Europa visto desde España / 61



Director
Gustavo Bueno

Editor
Gustavo Bueno Sánchez
Adjunto al Editor
Pelayo García Sierra

Secretaría de Redacción
Sharon Calderón Gordo

Consejo de Redacción
Montserrat Abad Ortiz
Gabriel Albiac López
Mercedes Alvarez González
David Alvargonzález
Mariano Arias Páramo
Carmen Baños Pino
José María Botas Montes
José Bolivar Cimadevilla Álvarez
Oscar Clemotte Silvero
Javier Delgado Palomar
Vicente Domínguez García
Secundino Fernández García
Alfonso Fernández Tresguerres
Tomás García López
Eduardo García Morán
Felipe Giménez Pérez
Manuel Asur González
Antonio González Carlomán
Santiago González Escudero
José I. Gracia Noriega
Alberto Hidalgo Tuñón
Nicole Holzenthal
Pablo Huerga Melcón
Carlos Iglesias Fueyo
Pedro Insúa Rodríguez
Atilana Guerrero Sánchez
José María Laso Prieto
Antonio López Calle
Ángel López Díaz
José Carlos Lorenzo Heres
Antonio Martínez Rodríguez
Rosendo Merino Franco
Enrique Moradiellos García
Daniel Muñoz Crespo
Pelayo Pérez García
Francisco J. Piquero Álvarez
Juan José Plans
Eliseo Rabadán Fernández
Teófilo Rodríguez Neira
José Manuel Rodríguez Pardo
Elena Ronzón Fernández
Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina
Boris Santana Cabrera
Pedro Santana Martínez
Francisco Sobrino Beneyto
Felicísimo Valbuena de la Fuente
Manuel Varela Ferreiro
Jesús Vega López

Suscripciones
Amparo Martínez Naves

Diseño: Piérides C&S
Composición: Permeso S.L.
Imprime: Baraza, Oviedo

Depósito Legal: O-343-78
ISSN: 0210-0088 / CODEN: BASIET

Edición Electrónica:
φñ
http://www.filosofia.org
basiet@fgbueno.es

grupo helicón
EL BASILISCO
Apartado 360 / 33080 Oviedo (España)

BIOGRAFÍAS AUTORES

Gustavo Bueno (1924) Filósofo español. Ha sido catedrático de Instituto (1949-1960) y de Universidad (1960-1998). Desarrolla su actividad principalmente en Oviedo (en la Fundación que lleva su nombre). Es autor de: *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* (1970), *Etnología y Utopía* (1971; 20 ed. 1987), *Ensayo sobre las categorías de la economía política* (1972), *Ensayos materialistas* (1972), *La metafísica presocrática* (1974), *El animal divino* (1985; 20 edición aumentada y corregida 1996), *Cuestiones cuodlibetales sobre Dios y la religión* (1989), *Nosotros y ellos* (1990), *Materia* (1990), *Sobre Asturias* (1991), *Primer ensayo sobre las categorías de las «Ciencias políticas»* (1991), *Teoría del cierre categorial,* Vols. 1 a 5 (1992-1993), *¿Qué es la filosofía?* (1995), *¿Qué es la ciencia?* (1995), *El sentido de la vida. Seis lecturas de Filosofía moral* (1996), *El mito de la cultura* (1996), *España frente a Europa* (1999), *Televisión: Apariencia y Verdad* (2000), *Telebasura y democracia* (2002), *El mito de la izquierda* (2003). Recientemente ha publicado *Panfleto contra la democracia realmente existente* (2004) y *La vuelta a la caverna. Terrorismo, guerra y globalización* (2004).

Javier Delgado (1975) Licenciado en Filosofía, prepara actualmente su doctorado en la Universidad de Oviedo.

Tomás García López (1945) Profesor de Filosofía en el Instituto Doctor Fleming de Oviedo.

NORMAS PARA LA PRESENTACIÓN DE ORIGINALES

EL BASILISCO, revista de Filosofía, Ciencias Humanas, Teoría de la Ciencia y de la Cultura, considerará para su publicación todos aquellos trabajos relacionados directamente con su temática y sus secciones, que le sean remitidos con este fin.

Se acusará recibo de oficio de todos los originales que sean enviados a la revista y se solicitará la adecuación de los mismos, en su caso, a los requisitos formales que se explicitan (sin que esto prejuzgue sobre su aceptación final). La revista informará a los autores, en el menor plazo posible, acerca de la aceptación o no de sus trabajos, una vez sometidos a los mecanismos de evaluación previstos, así como las previsiones de edición en función de las circunstancias de programación de los números. La revista se reserva el derecho de proponer a los autores modificaciones formales en sus trabajos cuando lo considere necesario.

Los trabajos deberán estar escritos en español y ser inéditos. En general, no se aceptarán trabajos publicados anteriormente, que hayan sido enviados al mismo tiempo a otra revista o que se encuentren en curso de publicación. Como indicación se recomienda que los artículos que se presenten, sin haber sido solicitados, no tengan una extensión superior a 12 páginas (de 1.800 caracteres).

Cada original deberá incluir el título del trabajo (que será conciso e informará al lector del contenido esencial del artículo); el nombre del autor y su dirección postal completa; un resumen informativo del contenido (que no exceda de 150 palabras); el texto principal; las notas y la bibliografía (en su caso). Si el original contiene tablas, cuadros o ilustraciones, se presentarán por separado (indicando en el texto el lugar donde deben insertarse). Las notas llevarán una numeración correlativa y se presentarán juntas al final del texto.

La revista agradecerá a los autores que utilicen procesadores de texto hagan llegar a la revista, junto con las copias impresas de su trabajo, un disco con los archivos que contengan el original (indicando el tipo de máquina y de programa de tratamiento de texto que se ha utlizado). Se sugiere, en este caso, para una eventual mejor utilización directa de estos textos, presentarlos sin justificar y sin palabras partidas.

Todos los trabajos se enviaran a la ***Secretaría de Redacción, El Basilisco, Apartado 360, 33080 Oviedo (España)****, en duplicado ejemplar, junto con una carta del autor principal en la que se ofrezca el original para su publicación en EL BASILISCO y se exprese si el trabajo es inédito o se encuentra sometido, simultáneamente, a examen para otra revista o publicación, así como cuantas circunstancias pueden parecer pertinentes a los efectos de su evaluación (incluyendo una breve referencia personal del autor, que incluya el año de nacimiento y sus datos biográficos y profesionales más relevantes).*

Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones

Gustavo Bueno
Oviedo

I. Introducción. El presente ensayo de 2005 sobre las instituciones como continuación del ensayo de 1983 sobre las ceremonias

1. La perspectiva antropológico-cultural en el conjunto de las perspectivas antropológicas

El presente «Ensayo de una teoría antropológica de las instituciones» viene a ser algo así como la segunda parte del «Ensayo de una teoría antropológica de las ceremonias», que apareció, hace más de veinte años, en esta misma revista *El Basilisco*, en su número 16 (último de su primera época), correspondiente a septiembre 1983-agosto 1984.

El ensayo sobre las ceremonias ofrecía la delimitación y análisis de una «figura» del espacio antropológico —la figura de las ceremonias— presentada como una categoría universal y diferencial del «material antropológico».

Cuando utilizamos la expresión «categoría antropológica» no lo hacemos para indicar simplemente su mera referencia al material o campo antropológico en cuanto diferenciado del material zoológico-etológico. No queremos decir solamente que las categorías antropológicas (como puedan serlo las ceremonias) carecen de aplicación al material etológico, que incluye especies zoológicas distintas del hombre. Queremos también contraponer las categorías etológicas a otro orden de categorías que, aunque dicen también referencia al hombre o a la cultura humana, la miran desde una perspectiva no antropológica (en el sentido que a este término daban los clásicos de la Antropología: Morgan, Tylor, &c.).

Y esto, tanto cuando las categorías que se ocupan de «lo humano» asumen la perspectiva de las categorías sectoriales (lingüísticas, políticas, económicas), como cuando asumen la perspectiva general propia de la Historia. Las categorías antropológicas se oponen, por tanto, formalmente, aun asumiendo la perspectiva de la generalidad, a las categorías históricas.

Ahora bien, la perspectiva antropológica no contiene solamente un conjunto de análisis meramente «distintos y complementarios» de la Historia: en cierto modo los análisis antropológicos «ignoran» a los históricos, los organizan de otro modo y hasta cierto punto son inconmensurables con éstos (un poco a la manera como las cuestiones de génesis lo son con respecto a las cuestiones de estructura). Las categorías antropológicas dejan de lado el orden histórico, porque este orden, hasta cierto punto, oscurece y eclipsa las propias categorías antropológicas. Si consideramos, por ejemplo, el fenómeno del terrorismo como una categoría antropológica, es porque suponemos que la estructura del terrorismo necesita un análisis distinto del que puede ofrecer la historia de los movimientos terroristas, historia que puede ocultar, hasta cierto punto, la naturaleza del terrorismo y su alcance en una determinada sociedad (puede verse *La vuelta a la caverna, Terrorismo, Guerra y Globalización*, Ediciones B, Barcelona 2004).

Añadiríamos que al considerar las ceremonias como categoría antropológica queremos también mantenernos, ante todo, en la «escala positiva» que suele ser utilizada por los antropólogos «de campo». Una escala que hacemos corresponder con la escala de las categorías *morfológicas*, en cuanto diferentes de la escala de las categorías antropológicas, de tipo *lisológico*, tradicionales. Cuando se define al hombre, en la tradición filosófica, por su «racionalidad», o por su «historicidad», o por su «libertad», o por su «reflexividad», o por su «capacidad simbólica», se están utilizando categorías *lisológicas* (características de la que en otras ocasiones hemos llamado «Antropología de predicados»); cuando en lugar de la definición aristotélica, «el hombre es animal

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

racional», utilizamos la definición de Hesiodo, «el hombre es animal que come pan», estaríamos utilizando una categoría *morfológica*. En cualquier caso no se trata de subestimar las categorías lisológicas en Antropología, sino que simplemente tratamos de subrayar la necesidad de conjugarlas con las categorías morfológicas. En concreto, en este ensayo, intentamos mostrar que la «racionalidad», como diferencia específica del hombre, se manifiesta, precisamente (por no decir exclusivamente), a través de las instituciones, en el sentido en el que en este ensayo recibe este término (para la distinción entre las categorías morfológicas y lisológicas puede verse *El Catoblepas*, nº 28, junio 2004, «Propuesta de clasificación de las disciplinas filosóficas», Criterio 5).

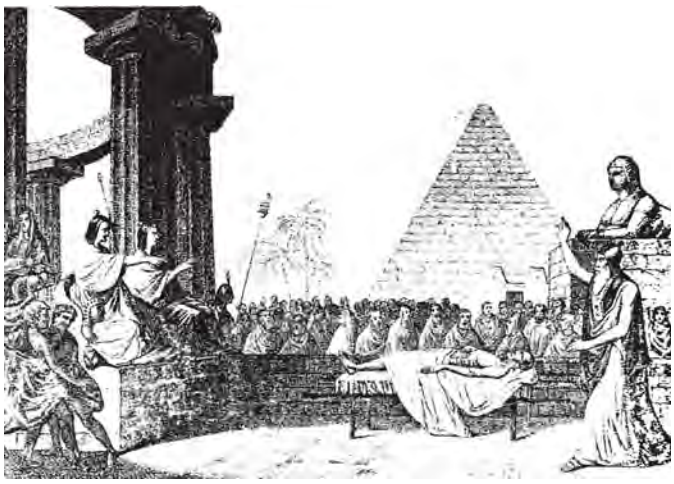
Ahora bien, no puede decirse que exista una única disciplina antropológica. Aunque la Antropología por antonomasia es la llamada Antropología cultural, sin embargo la Antropología cultural no es la única perspectiva antropológica (en cuanto opuesta a la perspectiva histórica). Contamos con otras disciplinas que, siendo antropológicas (por la perspectiva distributiva desde la cual afrontan los materiales del campo antropológico), consideran, ante todo, los contenidos intersomáticos o intrasomáticos del material humano. Por de pronto, habría que hablar de la Sociología antropológica, es decir, de la Antropología que se abrió camino a través de las obras de Comte, Spencer o Durkheim (una Sociología muy próxima a la Antropología cultural, pero distinta de ella).

Pero también hay disciplinas antropológicas globales (no sectoriales) bien diferenciadas de las disciplinas históricas: la Antropología zoológica, la Antropología etológica o la Antropología psicológica.

La perspectiva zoológica, al aplicarse al material antropológico, da lugar a la llamada Antropología física. La Antropología física es una disciplina zoológica (como ya la consideró Antón, el primer catedrático de Antropología que hubo en España; remitimos al libro de Elena Ronzón, *Antropología y Antropologías. Ideas para una historia crítica de la Antropología española*, Pentalfa, Oviedo 1991, págs. 368-373). Esta Antropología se ocupa de los individuos humanos, de sus esqueletos, de su anatomía, de las razas humanas. Y es evidente que la escala de esta antropología es la escala de los individuos o de los compuestos físicos de estos individuos, como puedan serlo los hermanos siameses, aún cuando estos individuos se consideren siempre desde la perspectiva de «la especie».

La perspectiva etológica, aplicada al material antropológico, nos pone delante de la Etología humana. La etología humana también recae sobre las conductas de los individuos humanos; lo que no significa que haya de reducirse a cada individuo, por la sencilla razón de que las conductas de los individuos humanos, no sólo son considerados desde su especie, sino también porque las conductas que la Etología humana analiza son conductas interindividuales, y esto borra muchas veces las líneas fronterizas entre la sociología etológica (que representamos en la obra de Wilson) y la etología estricta (que representamos en la obra de Eib-Eibesfeldt).

La perspectiva psicológica también mantiene la escala distributivo-individual propia del concepto de conducta (aún dejando de lado la psicología introspectiva), y en este sentido se aproxima notablemente a la Etología. Pero la diferencia decisiva acaso sea la que media entre el punto de vista etic (propio de le Etología o de la Psicología objetiva, que propusieron Wladimir Bechterev o John B. Watson) y el punto de vista emic, que sería característico de la Psicología antropológica. La psicología antropológica, en efecto, se caracterizaría acaso por considerar a las conductas individuales desde la perspectiva emic de los sujetos agentes (y aquí incluyó Skinner su concepto de conducta verbal). Y en este terreno habría categorías psicológicas emic con pretensiones de alcance distributivo universal antropológico. ¿Quién puede negar que (por no hablar de la psicología evolutiva de Piaget) el psicoanálisis de Freud, la psicología individual de Adler o el análisis transaccional de Berne asumieron una y otra vez (y al margen que se les considere o no como ciencias) la perspectiva antropológica? Freud se comporta como antropólogo en *Totem y tabú*; y como antropológica hay que considerar gran parte de la obra de Adler, de Kardiner o de Berne, cuyas referencias a las sociedades primitivas son constantes.



Sin embargo, las categorías antropológicas a las que nos referimos en el momento de presentar a las ceremonias (y luego a las instituciones) como categorías antropológicas son las categorías objetuales, las de la Antropología cultural, y no las categorías etológicas, zoológicas o psicológicas. Las ceremonias, que constituyeron el asunto del ensayo de 1983, fueron presentadas como figuras culturales del hacer humano —y no como figuras zoológicas, etológicas o psicológicas— y sin que esto significase que las ceremonias no podrían ser vistas desde una perspectiva etológica o psicológica: pero lo que se ve en cada caso son cosas distintas. Baste, como ilustración, confrontar el tratamiento psicológico que Eric Berne da a las ceremonias, y el tratamiento de las ceremonias propio de la Antropología cultural. El concepto de «transacción», que es la materia del «análisis transaccional» de Berne, es un concepto genuinamente psicológico. En efecto, la transacción se compone de un *estímulo* (la transacción estímulo procedente de un sujeto) y de una *reacción* (la transacción reaccional del sujeto al que se dirige el estímulo); si la transacción es complementaria, es decir, si el estado del Ego del que procede el estímulo —N. A. P.— obtiene una respuesta paralela del sujeto estimulado, el proceso se mantiene abierto; no ocurre lo mismo si las transacciones son «cruzadas». Ahora bien, las transacciones simples tienen lugar —según Berne—, o bien como *procedimientos*, o bien como *ceremonias* o bien como *pasatiempos* (las transacciones ulteriores, los *juegos*, se mantienen en un doble plano, psicológico y social).

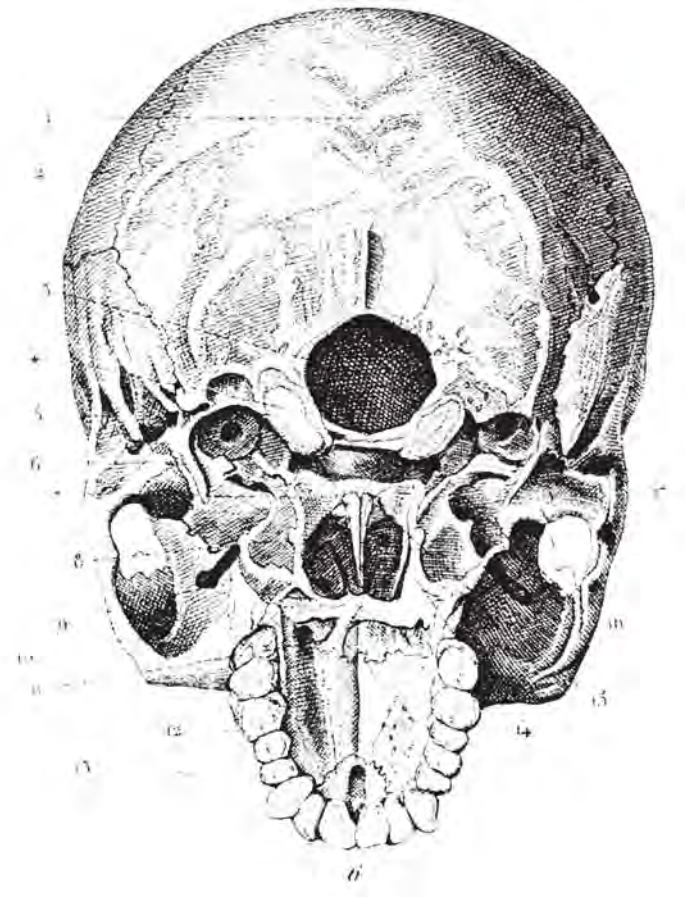
© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

Pero el contenido psicológico de las ceremonias, en el análisis transaccional de Berne, es claro: las ceremonias son vistas como «transacciones» mediante las cuales un sujeto individual ensaya encontrar una respuesta «ajustada» a otro sujeto individual; en las ceremonias la transacción recurre a una serie de pasos «ritualizados», y con un fin previsto, si este ritual o ceremonial (por ejemplo, un saludo) es utilizado por el sujeto para resolver su transacción. Pero aunque una transacción psicológica puede ser ceremonial, ello no quiere decir que las ceremonias se agoten en su componente transaccional, ni siquiera psicológico (otra cosa es que las ceremonias, en sentido antropológico, puedan ser utilizadas psicológicamente en el contexto de transacciones bernianas). Y aunque toda ceremonia, en sentido antropológico-cultural, tenga siempre un reverso psicológico, este no está siempre incluido en la ceremonia (en su sentido antropológico). Una misa es una ceremonia, o un complejo de ceremonias, en sentido antropológico, pero no es una transacción psicológica en el sentido de Berne (sin perjuicio de que, en el transcurso de la misa, puedan tener lugar ceremonias transaccionales entre los fieles, entre los fieles y los oficiantes, y entre los oficiantes entre sí).

En general, los aspectos psicológicos (transaccionales o no) que pueda envolver una ceremonia antropológica quedan abstraídos de la ceremonia objetiva. Y no sólo en la misa. La ceremonia de la lidia (que Alfonso Tresguerres analizó en *Los dioses olvidados*, Pentalfa, Oviedo 1993), en cuanto proceso reglado que se despliega entre el torero y el toro, no es propiamente una transacción; sin embargo muchos contenidos psicológicos podemos describir en la ceremonia del toreo, pero estos contenidos (por ejemplo el sentimiento del torero, sus palpitaciones, &c.) no forman parte de la ceremonia objetiva o cultural, que se atiene al «arte» del torero y no a los «sentimientos» que el torero pueda experimentar en el ejercicio de su arte. Cuando hablamos de ceremonias, como categorías antropológicas, nos referimos a las ceremonias objetivas, a la cara objetiva de las ceremonias, no sólo social sino cultural, al momento de su desarrollo pautado al que habrán de subordinarse, en todo caso, los componentes psicológicos de los sujetos agentes.

El ensayo de aquella teoría antropológica de las ceremonias pretendió delimitar, como unidad común a los heterogéneos procesos del hacer humano, a las ceremonias, erigiéndolas en figura universal y ubicua del hacer humano. No porque todo el hacer humano hubiese de ser interpretado siempre como ceremonial, pero sí porque al «hacer ceremonial» le correspondía la suficiente presencia en los más diversos círculos culturales como para ser presentado como una estructura suficiente para evitar la resolución del «hacer humano» en un estado amorfo, caótico o aleatorio, y para requerir, por su misma universalidad, la consideración de categoría universal de la cultura humana.

Además, las ceremonias encontraban su necesario homólogo etológico en aquello que Julián Huxley había definido como rituales (J. Huxley, «A Discussion on Ritualization of Behavior in Animals and Man», Londres 1966). Los rituales quedaban conceptualizados como la versión animal precursora de las ceremonias humanas; y las ceremonias humanas como la versión humana de los rituales etológicos (de cortejo, de alimentación, de caza...). El ensayo sobre las ceremonias, si tenía algún significado, lo alcanzaba precisamente desde la perspectiva de la determinación de las categorías universales de la Antropología (y no como si se



tratase de una figura local de detalle, por importante que ella fuese, dentro de la cultura humana, como pudiera serlo el alfabeto hebreo o el sistema de la numeración romana).

2. La categoría antropológica «ceremonia» es irreductible a las categorías etológico-zoológicas, pero no es la única categoría antropológica

Desde luego, en el ensayo sobre las ceremonias no tenía la pretensión de presentar a esas «figuras específicas del hacer humano» como si ellas constituyesen la diferencia característica y exclusiva de los hombres, respecto de los animales, o, si se prefiere, la diferencia de la Antropología respecto de la Etología. Y menos aún como una diferencia abrupta «emergente», a partir de la cual se hubieran ido produciendo las demás y sin paralelo alguno con determinadas características etológicas.

Desde la perspectiva del materialismo filosófico iba por delante el reconocimiento, de acuerdo con la teoría de la evolución, de los «fundamentos etológicos» de la Antropología y del origen animal de la cultura humana, por tanto, de las propias ceremonias (cuyos precursores serían, como ya hemos indicado, los rituales). Sin embargo, este reconocimiento no tendría por qué implicar una conclusión reduccionista de la cultura humana a la condición de una cultura más entre las culturas animales. Y no ya a una reducción en el sentido de las reducciones subgenéricas o cogenéricas.

Suponemos que la cultura humana es transgenérica respecto de las culturas de los homínidas precursores (chimpancés o australopitecos). Y lo es porque la cultura humana facilita a los hombres una plataforma tal que les permitirá verse en

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

cuanto sujetos corpóreos, y sin dejar de serlo, a distancia de los primates. A ningún primate, que se sepa, a ningún pitecántropo, a ningún *antecessor*, se le ha ocurrido poner los huesos de los pitecántropos o de los *antecessor* formando una serie ósea evolutiva. Esta es la nueva plataforma humana, una plataforma que no está edificada sobre una previa conciencia, puesto que es esta conciencia la que se forma en el mismo proceso de ordenación de las series óseas (o de otras similares).

3. Una categoría genérica implica pluralidad de categorías específicas y cogenéricas: la categoría «ceremonia» se subsume en la categoría «institución»

Ahora bien, era o es evidente que una categoría, propia de un campo, tanto en su sentido gnoseológico como ontológico, no puede existir aislada. Una categoría está siempre dada con un conjunto de categorías, ya sean éstas del mismo rango (por ejemplo en la tradición aristotélica-porfiriana, el rango de los géneros supremos, que era el asignado a las categorías), ya sean de rango diferente (por ejemplo el rango de los géneros subalternos, incluso el de las especies internas suyas: los matemáticos no solamente hablan de la «categoría de grupo» sino también de la categoría de «grupos abelianos»; los botánicos no solo hablan de la categoría de los vegetales, sino también de la categoría de las fanerógamas.)

En cualquier caso, las categorías, tanto en sentido estricto como en sentido amplio, no están aisladas, sino que implican otras categorías. Nos apresuramos, por tanto, a decir que la categoría *ceremonia* del espacio antropológico, no podría entenderse como una categoría «solitaria», sino como una categoría que habría de figurar en comunidad con otras categorías. Y no teniendo por qué ser la categoría ceremonia un género supremo, sino acaso un género subalterno.

La primera tarea, según esto, una vez delimitado su campo, habría de consistir en la determinación de la categoría genérica en la que pudiera encontrarse englobada la categoría ceremonia. La determinación de esta categoría de rango superior no sólo constituiría la mejor demostración de que la categoría ceremonia no es un género supremo en el ámbito de la Antropología, sino que también permitiría otorgar, en principio, a esta categoría englobante la condición de categoría antropológica en sentido estrictísimo, es decir, la condición de categoría suprema (no por ello necesariamente única) en función de diferencia específica del ser humano, en cuanto entidad diferenciada de los demás animales de los que procede.

El presente ensayo de una teoría antropológica de las instituciones está consagrado a exponer las razones en virtud de la cuales la Idea de institución puede ser considerada como una categoría morfológica suprema del espacio antropológico; o, para decirlo en términos gnoseológicos, como categoría suprema (no necesariamente única, si es que reconocemos contenidos antropológico-culturales que no son instituciones) de la Antropología filosófica.

Reiteramos aquí la tesis ya expuesta: las instituciones, tal y como van a ser aquí presentadas podrían ser utilizadas como los cauces morfológicos a través de los cuales se cumple la definición (lisológica) tradicional del hombre como animal racional.

Ahora bien: la categoría institución, en el sentido en el que se expone en este ensayo, pretende englobar, como categoría subalterna, a la propia categoría ceremonia, expuesta en el ensayo citado de 1983. Desde este punto de vista el presente ensayo sobre las instituciones constituye un desarrollo, en vía de *regressus*, del ensayo sobre las ceremonias de hace veinte años.

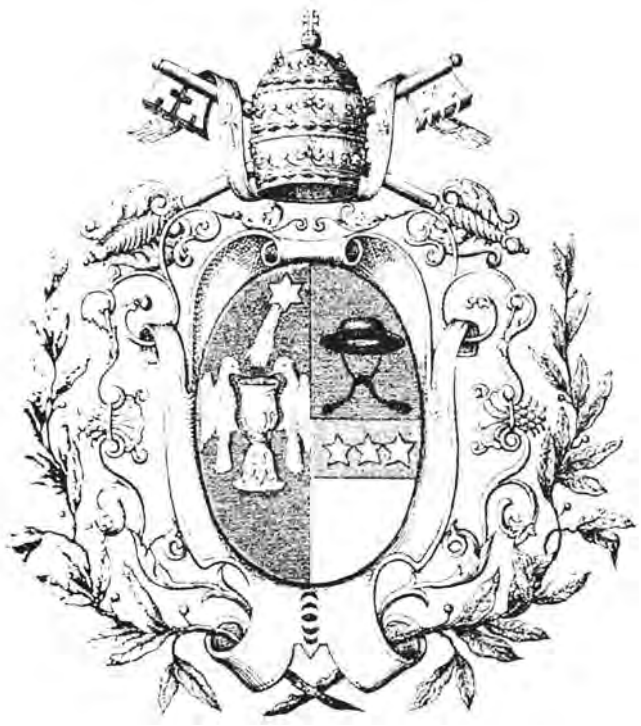
En cualquier caso, no estará de más advertir, que no se trata tanto de «descubrir» la conexión entre ceremonias e instituciones, cuanto de establecer esta conexión desde el punto de vista categorial. En efecto, el conocimiento de la conexión entre ceremonias e instituciones no ha de considerarse como inaudito, puesto que esta conexión ya fue establecida, de algún modo, por H. Spencer, que fue acaso el primero que introdujo la categoría de institución, si no en Antropología, sí en Sociología. Y lo hizo reconociendo una subclase de instituciones a las que llamó «ceremoniales» (tales como mutilaciones corporales, ritos funerarios, leyes de relaciones sexuales, hábitos y costumbres); instituciones ceremoniales que él agregó a las instituciones políticas y eclesiásticas (Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, págs. 256-263). Y si traemos aquí el recuerdo de H. Spencer es, ante todo, para corroborar la constatación que acabamos de hacer acerca del carácter nada inaudito de la subsunción del concepto de ceremonia en el concepto de institución, pero también para subrayar la diferencia entre la perspectiva sociológica desde la cual Spencer estableció esta subsunción y la perspectiva antropológica desde la cual aquí procedemos. Spencer puede considerarse, como habíamos dicho, como el introductor en Sociología de la categoría «Institución»: Spencer se inspiró en la Biología, en cuanto ciencia de los organismos que, a su vez, se orientaba hacia el estudio de los órganos en cuanto figuras morfológicas que pueden encontrarse en diferentes especies o géneros de vivientes; y sin que esto quiera decir que Spencer asimilase las instituciones de una sociedad a los órganos de un organismo.

Florian Znaniecki en su artículo «Organisation sociale et institutions» (publicado en Georges Gurvitch, *La Sociologie au XXè siècle*, I, París 1947, pág. 177) subraya cómo Spencer recurrió al paralelismo biológico entre instituciones y órganos de un modo más bien heurístico. Precisamente por ello

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

habría sido criticado por los antropólogos e historiadores coetáneos ingleses, por haber orientado la investigación sociológica en torno a «tal abstracción», que desviaría la atención debida a las sociedades consideradas como un todo.

Ahora bien, la perspectiva sociológica de Spencer implicaba un concepto de institución y de ceremonia mucho más restringido, en extensión, que el que recibe en este ensayo, desarrollado desde la perspectiva del materialismo filosófico. Desde nuestras coordenadas, las instituciones y las ceremonias de Spencer podrían reinterpretarse como figuras del eje circular del espacio antropológico; las figuras de eje radial no se consideran, en la sociología de Spencer, como instituciones, sino, a lo sumo, como instrumentos de las instituciones eclesiásticas; por ejemplo, los templos se consideran como instrumentos o complementos materiales de las iglesias, asambleas o comunidades de fieles. Y esto es lo que hace que la construcción de Spencer limite notablemente la investigación de sus ideas que aparecen a escala antropológica más que a escala sociológica. En cualquier caso, la teoría de las instituciones y de las ceremonias que en este ensayo se expone podría de algún modo ser considerada como una generalización a la Antropología de la teoría sociológica de Spencer; generalización antropológica que repercute también en una ampliación de los conceptos correspondientes, y no sólo de su extensión.



Finalmente, el punto de partida para el desarrollo, por vía de *regressus*, de la categoría ceremonia por medio de la categoría institución, que constituye el objetivo del presente ensayo, estaba ya dado en el ensayo anterior sobre las ceremonias (en el que, por cierto, no se había tomado en cuenta a Spencer, sin duda porque la perspectiva antropológica más general dejaba allí de lado a la Sociología). En efecto, en el ensayo sobre las ceremonias se alude, más de una vez, precisamente al componente «institucional» de las ceremonias. Por ejemplo, en la definición con la que se abre aquel ensayo, en su sección 1.1 (*Quaestio nominis*) se advierte que las «ceremonias son figuras del hacer humano, *modi operandi* institucionalizados» (pág. 10). En 1.2 se plantea esta cuestión: «¿Cómo denominar al hacer humano en tanto que aparece estructurado, según estas figuras cíclicas institucionalizadas, recurrentes?» (pág. 12). Y en la sección 4.I, al tratar de las clases de ceremonias, se apela a la idea de institución para demostrar que una ceremonia unipersonal (tipo «paseo solitario») sigue siendo nomotética y no idiográfica, precisamente porque ella está «institucionalizada» (pág. 26).

Con este tipo de consideraciones pretendemos hacer ver al lector que si ponemos en relación este ensayo sobre las instituciones con el ensayo sobre las ceremonias no es sólo en virtud de una mera operación de yuxtaposición de asuntos similares pero independientes (aunque artificiosamente vinculados por un título que sería calco del anterior), sino en virtud de una implicación interna, la que media entre la categoría de *ceremonia*, como categoría antropológica subalterna, y la categoría *institución*, que engloba a la de *ceremonia* y que está dotada de mejores títulos para figurar como categoría morfológica suprema (pero no única) del espacio antropológico o, si se quiere, de la Antropología.

I. Ceremonias e instituciones

1. Las ceremonias son instituciones, y las instituciones son categorías antropológicas, al lado de categorías no institucionales

Suponemos, en el momento de disponernos a desarrollar el enunciado de esta sección («Ceremonias e instituciones») dos tesis básicas, la primera referida al espacio antropológico (en cuanto ámbito estructurado según diversas categorías culturales) y la segunda, de carácter aún más general, referida a la misma teoría de las categorías.

La primera tesis básica que presuponemos no es otra cosa sino una recuperación de la tesis que acabamos de exponer en la introducción. Si se prefiere, es la misma introducción en forma de tesis: las ceremonias constituyen una categoría universal (ubicua) del espacio antropológico; una categoría sin necesidad de considerarla como categoría en sentido estricto («un género superior» por encima del cual no hay otro) si aceptamos que las ceremonias son instituciones. Pero, en el momento en que reconozcamos a las instituciones como categoría antropológica, en el momento en que hablemos de la categoría «institución» como un género generalísimo que engloba, como género subalterno suyo, al de las ceremonias, en este momento estaremos también obligados a aceptar que las ceremonias reciben su condición de categorías antropológicas a través de la categoría institución, más que recíprocamente.

En cualquier caso, la definición (morfológica) del hombre como «animal ceremonioso» podría considerarse como una definición más precisa que la definición tradicional (lisológica) de Aristóteles del hombre como «animal racional»; uno de los cauces por los cuales se llevaría a efecto la racionalidad humana, sería el cauce de las ceremonias.

Sin embargo, si logramos establecer que las ceremonias son instituciones y que las instituciones (y no la men-

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

te o el cerebro) son los cauces generadores de la racionalidad humana, entonces podemos concluir que la definición de Aristóteles sólo alcanza verdadera profundidad a través de una definición morfológica tal como la del hombre como «animal institucional». Si podemos diferenciar de un modo positivo y no metafísico (o si se prefiere, de un modo morfológico y no lisológico) a los hombres en tanto van especificándose como tales en el proceso de evolución de los primates y de los homínidos. Y desde esta perspectiva el mejor criterio para dar cuenta del proceso de racionalización es seguramente el criterio de la formación de las instituciones en el curso del desarrollo del llamado «hombre moderno» (el hombre de hace 40.000 años, que convivió, se enfrentó y sustituyó al hombre neanderthal, y sin que por ello podamos descartar la ausencia total de instituciones en la época del «hombre antiguo»). No diremos, según este criterio, que una banda es humana porque sea «racional», o «libre», o «capaz de reflexionar», o —porque como decían los teilhardianos— «haya dado el salto a la reflexión»; ni siquiera porque ha utilizado coyunturalmente palos o el fuego, o porque haya arrojado alguna piedra intentando romper un huevo de avestruz. Diremos que esa banda es plenamente humana —es decir, pertenece al campo de la Antropología— cuando tiene instituciones definibles y, por tanto, sistemas de instituciones entretejidas de un modo más o menos complejo.

La segunda tesis básica es la tesis, ya citada, de carácter general (respecto de las categorías de cualquier campo o espacio): es la tesis de la pluralidad de las categorías. Ninguna categoría posee la condición de unicidad categorial. Y si, por hipótesis, en un campo o un espacio sólo pudiese determinarse una única categoría, esta categoría no sería tal. Las categorías biológicas son múltiples; también lo son las categorías físicas, o las matemáticas. La categoría única de un campo se identificaría con el propio campo y, por tanto, este campo no podría ser considerado como un campo gnoseológico; un campo que debe contar con múltiples términos enclasados que presupondrán, por tanto, diferentes clases o dominios, es decir, diferentes especies, géneros, categorías.

2. *Las ceremonias son categorías institucionales, dentro de la categoría institución*

Ahora bien, de la tesis segunda, a la que acabamos de referirnos, se deduce inmediatamente que si entendemos la Antropología como una disciplina susceptible de ser considerada desde una perspectiva gnoseológica, la categoría de las ceremonias debe coexistir con otras categorías del espacio antropológico.

Es decir, las ceremonias son una categoría del espacio antropológico, pero esto no quiere decir que todo el material antropológico que llena este espacio pueda hacerse consistir en ceremonias. «Hay muchas cosas en el mundo de los hombres que no son ceremonias.» Y estas «cosas», que son humanas, sin por ello ser ceremonias, estarán a su vez categorizadas en categorías no ceremoniales.

Y cabría sospechar (a partir de la tesis primera) que si las ceremonias son una categoría específica dentro de la categoría genérica de la institución, las otras categorías serán instituciones de otra especie distinta, es decir, categorías de instituciones no ceremoniales. De este modo, al margen de que la categoría «institución» debiera estar a su vez acom-

institucionales, podríamos ya despejar la cuestión de la unicidad de la categoría de ceremonia, puesto que, aún en el ámbito mismo de la categoría «institución» encontraríamos a otras categorías específicas no ceremoniales.

3. *Algunos ajustes con la Lógica de clases*

Sin embargo, esta conclusión no sería correcta, en la medida en que se admita implícitamente el presupuesto de que un género (como pueda ser el género «institución»), implica más de una especie; por lo cual, en consecuencia, el género institución, además de la especie ceremonia, implicaría otras instituciones distintas de las instituciones ceremoniales.

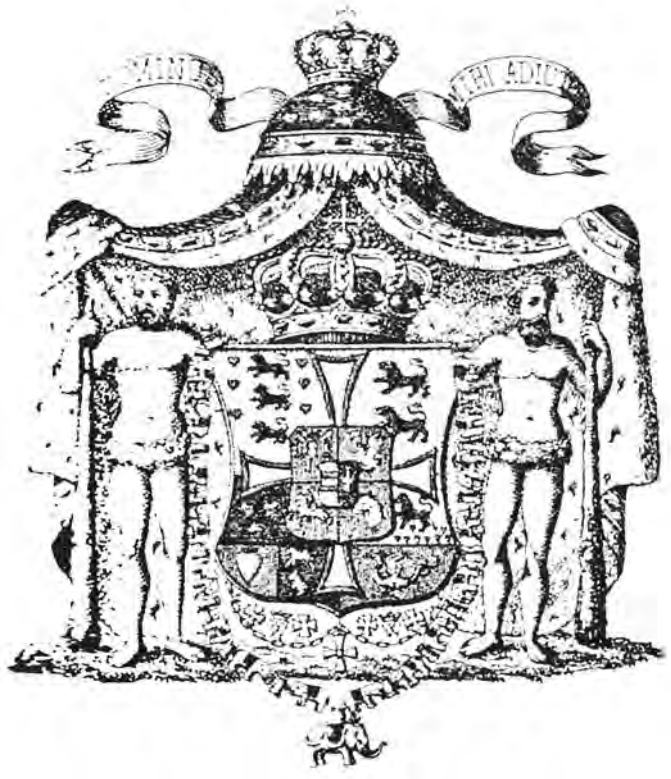
Pero un género no implica necesariamente múltiples especies (a la manera como las especies de vivientes implican varios individuos), porque caben especies únicas respecto de un género dado. Es decir, géneros que sólo tienen una especie o, en general, «taxones monotípicos», en la terminología de los biólogos (Linneo describió ya hasta 300 géneros con una sola especie, por tanto, 300 especies únicas).

Es cierto que esta eventualidad es muy paradójica y, según algunos (a vueltas con la llamada paradoja de Graff) atenta a la misma teoría de los conjuntos que debiera mantenerse en la base de toda taxonomía. «Dos conjuntos son iguales cuando constan de los mismos elementos»: $[A=B] \equiv (x \in A) \rightarrow (x \in B)] \ \& \ [(x \in B) \rightarrow (x \in A)]$. Pero si el género A tiene una única especie B entonces los elementos de A serán los mismos que los de B, por lo que la especie y el género se confundirán y no habrá razón alguna para distinguir especie y género. Si la ceremonia fuese la especie única del género institución deberíamos dejar de distinguir las instituciones de las ceremonias porque todas las instituciones serían de tipo ceremonial y todas las ceremonias serían instituciones.

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

Sin embargo, este argumento contra la posibilidad de especies únicas (de un género) está pensado desde una perspectiva extensional, la de la teoría de los conjuntos. Desde esta perspectiva, el único criterio para distinguir el genero de la especie es que aquel tenga más extensión que esta. Pero desde una perspectiva intensional la situación es distinta. En un proceso taxonómico de división de un todo distributivo (bifurcaciones, trifurcaciones...) los rangos de los sucesivos taxones (género superiores - reinos - géneros subalternos - subreinos - tipos - clases - familias - órdenes - géneros próximos - especies - variedades...) no tienen por qué ir desplegándose de un modo uniforme; puede ocurrir que alguna de las ramas deje de desplegarse mientras que las otras siguen haciéndolo; y que la división en especies que resultaba de la división de una rama, no tenga correspondencia con la división de otra rama de su mismo rango.

Lo que no impide que la especie unitaria (del género) tenga a su vez múltiples individuos, porque la especie es unitaria respecto del género, pero implica variedad respecto de los individuos. En este sentido, las especies, por su extensión, pueden corresponder a clases de individuos (ya sean clases uniádicas, diádicas —la clase de los matrimonios monógamos— o n-ádicas). No cabe confundir por tanto, la especie unitaria o monotípica respecto del género, con la clase unitaria, como clase de un solo elemento. El concepto de clase unitaria es un concepto límite (como lo es el de relación reflexiva); no es un concepto originario, sino derivado de clases que originariamente tienen varios elementos. Por ejemplo, la figura de una «sociedad anónima unipersonal», que es reconocida hoy por los códigos mercantiles de diferentes países, era una clase unitaria no originaria, porque toda sociedad anónima requería para su constitución de varios socios, es decir, tenía originariamente el formato de una clase no unitaria; pero cuando, una vez creada una sociedad anónima, fallecía todos los socios menos uno, la sociedad podía continuar siendo un ente de derecho civil mercantil (sin perjuicio de que el único socio superviviente debiera acumular los cargos de presidente, secretario y tesorero; de que desapareciera la subclase del consejo de administración y las de los conjuntos de accionistas y obligacionistas; de que en las juntas generales de la sociedad quedase asegurado el pleno ya en primera convocatoria, no obstante lo cual debieran transcurrir los plazos reglamentarios entre la primera y segunda convocatoria, &c.). Pero la «sociedad unipersonal» no es una especie unitaria o monotípica porque caben varias o simultáneas sociedades unipersonales.



Un motivo que contribuye a la confusión es la interpretación de la célebre doctrina de Santo Tomás sobre los ángeles como especies únicas, como si fueran clases unitarias («yo, Miguel de Unamuno, soy especie única»); pero los ángeles no pueden ser clases, porque sus singulares no son individuos corpóreos. Otro caso es el «esquema lógico-material» del Ave Fénix, que es especie única y clase unitaria (entre los diversos géneros de aves) e individuo único, al menos de modo simultáneo (sucesivamente los individuos del ave fénix podrán considerarse múltiples, pero teniendo en cuenta que cada uno de ellos procede de las cenizas del anterior). Un formato similar al del Ave Fénix le corresponde al Papa de Roma o al Emperador romano (al menos teóricamente). El Papa de Roma es especie única (dentro del género de los jefes de sociedades políticas o afines) y a la vez es clase unitaria, al menos en el terreno de la simultaneidad. Por otra parte, los individuos de una clase universal distributiva (por ejemplo El Escorial, como individuo de la clase universal «templo» o «palacio») tienen también una cierta universalidad, tanto en el sentido aspectual (El Escorial puede ser percibido desde muy diversas perspectivas) como en un sentido noético (El Escorial puede ser percibido por múltiples sujetos o reflejado y «multiplicado» en un conjunto indefinido de espejos: cada imagen que lo reproduce «por sigilación», en los diversos cerebros o espejos, determina una suerte de extensión lógica suya que permite formar una clase con el codominio de la relación de uno a varios que la reproducción de la figura original determina).

De todo lo cual concluimos, en resumidas cuentas, que el género «institución» podría tener a la ceremonia como especie única o monotípica. Aún en este supuesto, el *regressus* desde las ceremonias hasta sus componentes institucionales permanecería siempre abierto. Lo que sí implicaría tal supuesto serían modificaciones importantes en lo que a la idea de institución se refiere y, por su parte también, en todo cuanto tiene que ver con las relaciones entre las ceremonias y otras categorías del espacio antropológico.

La cuestión realmente planteada, desde un punto de vista antropológico, y no sólo lógico, es esta: ¿es preciso admitir instituciones no ceremoniales incluso partiendo de las instituciones ceremoniales?

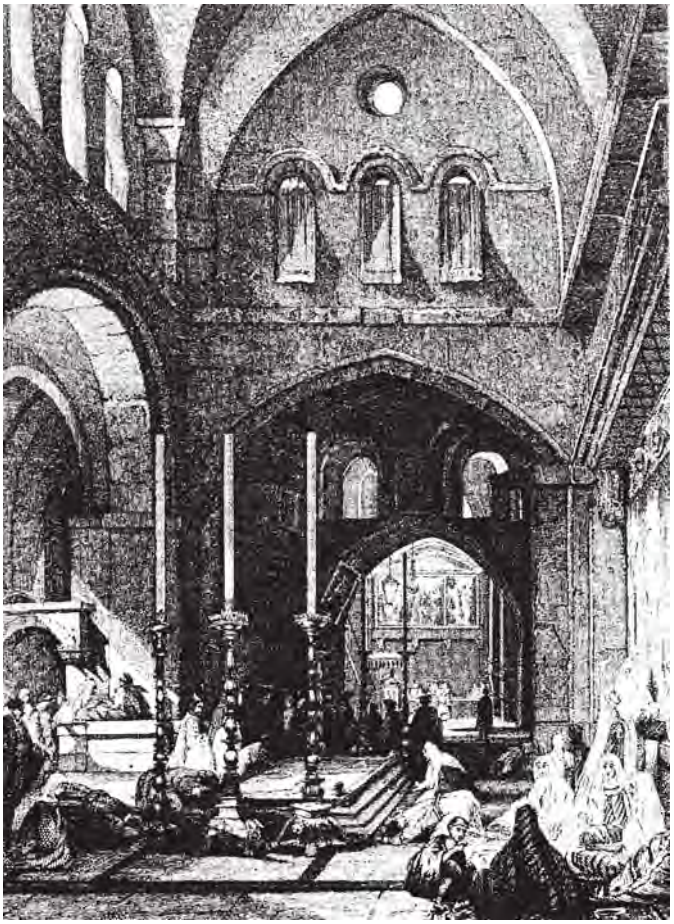
4. Componentes institucionales de ceremonias analizados en el ensayo sobre las ceremonias

Ante todo, conviene examinar más de cerca las relaciones entre las ceremonias y otras categorías no ceremoniales pero muy próximas, más aún, plenamente involucradas con las propias ceremonias.

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

Para examinar este tipo de involucraciones entre ceremonias y contenidos culturales no ceremoniales nos atendremos al análisis de las figuras a partir de las cuales fue presentado el «material» en torno al cual iba a girar el ensayo de una teoría de las ceremonias de 1983.

Figura 1. *Preparación de una almáciga* (en el sentido de la segunda acepción que el DRAE recoge: «lugar donde se siembran y crían vegetales que luego han de ser trasplantados»). Es evidente que lo ceremonial de esta primera figura hay que ponerlo en el proceso de preparación de la almáciga, en el orden y ritmo de las sucesivas fases (hacer un surco hondo... poner los sarmientos que quedan a lo menos «cinco yemas so tierra...»), pero no en la almáciga preparada. Sin embargo, es evidente que sin almáciga (tierra, sarmiento) y sin los instrumentos necesarios para la preparación (manos del hortelano, azadillas...) no habría ceremonia de preparación.



La cuestión que se plantea es clara: los contenidos (en este caso extrasomáticos) involucrados en la ceremonia de preparación de la almáciga, ¿deben considerarse, en todo o en parte, como institucionales (y no sólo como instrumentos subordinados a la ceremonia, aunque no sean ceremoniales)?

Figura 2. *Misa de San Secario.* Frazer describió la misa de San Secario como una «ceremonia horrenda». Era en efecto una misa negra, que debía ser dicha al revés y celebrada en una iglesia en ruinas («donde los búhos dormitan y ululan») destinada a conseguir que la persona a quien se aplica esa misa muera. La ceremonia de la misa de San Secario no sería posible al margen de otras ceremonias, a saber, la ceremonia de la misa ordinaria (puesto que esta misa negra no es sino una reproducción en espejo o enantiomorfa, de la misa auténtica). Pero tampoco es posible la misa de San Secario desvinculada de contenidos y morfologías que no son ceremoniales, tales como la iglesia en ruinas, el sacerdote perverso, y su barragana que hace de monaguillo, la hostia negra, &c. La cuestión es si estos contenidos son también instituciones, aunque no sean ceremonias o si simplemente son instrumentos subordinados a las ceremonias pero no instituciones por sí mismos.

Figura 3. *Leucotomía prefrontal.* La descripción de las operaciones de leucotomía que allí se detallan constituye claramente la descripción de una ceremonia analizada en su curso empírico, pero en la medida en que ese curso empírico se mantiene como el ejercicio de un programa modelo preestablecido en el que el cirujano está involucrado. La ceremonia sería imposible sin este programa, como el concierto sinfónico es imposible sin la partitura y, sin embargo, el programa modelo no es la ceremonia, como tampoco la partitura es el concierto. Tampoco forman parte de la ceremonia de una leucotomía los instrumentos (bisturíes, estiletes...) o las plataformas involucradas (salas, quirófanos...) ¿Son instituciones o no los instrumentos materiales de las ceremonias?

Figura 4. *Preparación del arroz murciano.* La secuencia de operaciones de las que consta esta preparación («se corta el magro en pedacitos, se rehoga en aceite y se reserva...») es claramente ceremonial, en cuanto secuencia reglada e institucionalizada. Pero ni el magro, ni los ajos, ni el arroz ni el azafrán ni la sartén... involucrados en la ceremonia (y sin los cuales la ceremonia no podría llevarse a efecto) son ceremonias. Y si son instituciones (y no meramente partes materiales de las ceremonias), ¿habrán de serlo de una misma especie o de varias?

Figura 5. *Presentación a Moctezuma.* Las audiencias de Moctezuma tenían un desarrollo claramente ceremonial: estaban regladas, «duraban mucho y se adornaba esta función de grande aparato y solemnidad». Su larga duración hace más patente la circunstancia de que la ceremonia global contiene dentro de su proceso otras ceremonias parciales o segmentarias («entraba descalzo el pretendiente y hacía tres referencias...»). Pero ni Moctezuma ni el pretendiente que acudía a la audiencia, ni sus respectivas indumentarias, ni la sala, ni el palacio, eran ceremonias. Muchos de estos contenidos habrán de ser considerados como instituciones.

Figura 6. *Impresión del cálculo de un programa.* Esta figura implica, sin duda, algunos «episodios ceremoniales» por parte de quien maneja el aparato (suministro de papel, pulsar determinadas teclas...), sin embargo la secuencia global de los diferentes pasos no es propiamente una ceremonia porque la máquina procede automáticamente y no es sujeto de conducta. Aquello que más la aproxima a la conducta es el carácter reglado (no aleatorio) de la secuencia de sus pasos, pero precisamente este carácter reglado, que es el que más le aproxima a una ceremonia es, por su automatismo, lo que hace que no sea conducta de un sujeto ni, por tanto, ceremonia. La paradoja es que las ceremonias conductuales pretenden ajustarse del modo más fiel posible a su programa o guión, lo que permitiría decir que las ceremonias

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

son conductas, pero precisamente en aquello que las conductas tienen más próximo a los automatisnos no conductuales.

5. Componentes institucionales no ceremoniales de las ceremonias

A reserva del análisis de la idea general de institución que expondremos en la siguiente sección II («Teoría general de las instituciones») anticiparemos ahora nuestro «diagnóstico» en cuanto instituciones, si no de todos los contenidos no ceremoniales involucrados en las ceremonias, sí de algunos o de muchos de estos contenidos. Un diagnóstico que, si bien no expresa todavía la idea general de institución, definida en el conjunto del espacio antropológico, sí determina algunos componentes esenciales y comunes (a las ceremonias y a otros contenidos culturales involucrados en ellas y no ceremoniales). La cuestión principal es si los contenidos no ceremoniales involucrados en las ceremonias son a su vez instituciones o sólo partes materiales de ceremonias. Estos caracteres esenciales y comunes, por tanto genéricos a las ceremonias y a los contenidos no ceremoniales involucrados en ellas pueden reducirse a los dos siguientes:

(1) El carácter de modelos a través de los cuales puede ser organizado, estructurado, dispuesto o canalizado un material o una corriente que, por si misma, no tendría por qué ajustarse plenamente a las líneas de tal modelo.

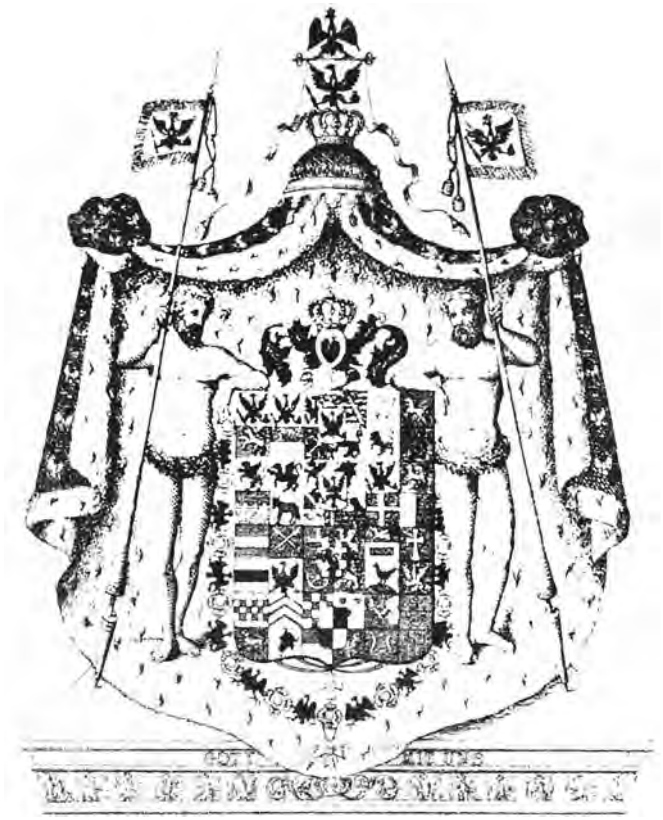
Los modelos pueden ser de muchos tipos (paradigmas, metros, cánones, prototipos...) pero lo decisivo es que no brote espontáneamente del material que organizan o de la corriente que canalizan, o dicho de otro modo, que sean artificiosos o no naturales, aunque aquel material o esta corriente puedan «espontáneamente» comportarse de modo muy próximo a las líneas del modelo. Según esto, el modelo del que hablamos ha de considerarse impuesto al material o a la corriente desde fuera de ese material o corriente; y este fuera es la praxis humana.

(2) Toda institución implica un modelo en las condiciones dichas, pero además requiere que el modelo no sea una clase unitaria absoluta, es decir, que sea repetible (con todas las variaciones compatibles con su estructura). El modelo formal ha de dar lugar a una clase de modelos materiales; por tanto no debe reducirse a la condición de modelo unitario o de una clase de un solo elemento.

Debemos recordar aquí lo que acabamos de decir acerca de los individuos repetibles de modo aspectual o noético, individuos tales como puedan serlo las meninas de Velázquez, Alejandro Magno o Cristo.

Una institución puede ser definida en una primera definición nuclear e incompleta como un modelo artificioso repetible en el seno de materiales que, sin perjuicio de estar sometidos a sus propias leyes (es decir, sin necesidad de ser considerados amorfos) sean también propios del espacio antropológico.

En función de esta definición concluimos que no sólo la misa de San Secario es una institución ceremonial, sino que también lo es la iglesia románica en la que se celebraba, incluso cuando se encontraba en ruinas (porque también las ruinas de una institución pueden constituir otra institución, y como tal fueron concebidas en el siglo del Romanticismo, en el cual la «fabricación de ruinas» no era una actividad infrecuente).



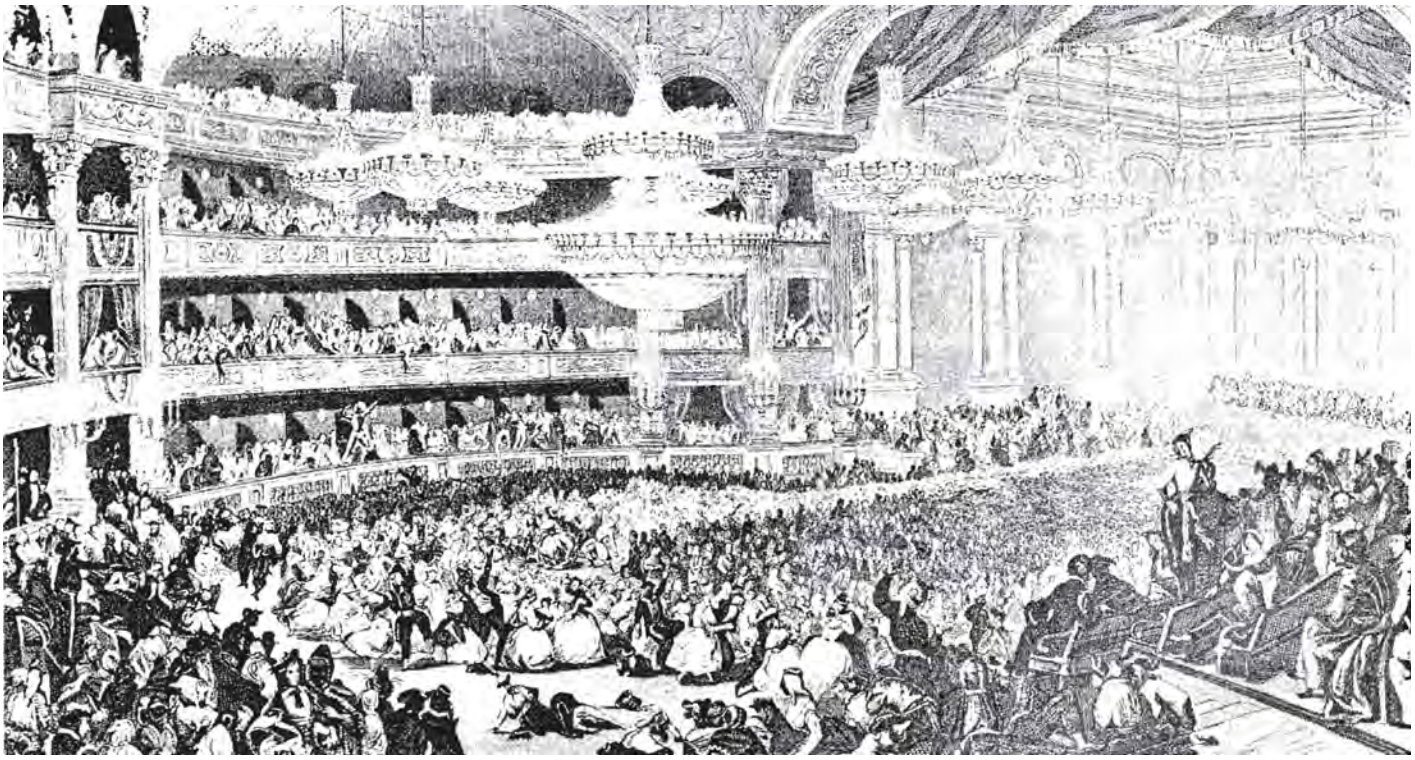
6. Criterios insuficientes para dar cuenta de la oposición entre «instituciones ceremoniales» e «instituciones no ceremoniales»

La distinción que en función de los análisis precedentes se nos impone, entre instituciones ceremoniales e instituciones no ceremoniales, suscita múltiples cuestiones derivadas sobre todo de la circunstancia de que uno de los términos de la oposición tiene un formato negativo («instituciones no ceremoniales») lo que hace de él un concepto confuso y amorfo de partes indistintas.

Y no es seguro que pueda esperarse determinar adecuadamente un concepto positivo de ese campo amorfo de las instituciones no ceremoniales. Sin duda, estas instituciones tendrán, como componente positivo común, el que hemos considerado núcleo de las instituciones, a saber, la estructura de un modelo repetible e identificable. Pero este núcleo positivo, presente en las instituciones no ceremoniales, es genérico, común con las instituciones ceremoniales, y esto excluye la posibilidad de utilizarlo como criterio para designar al conjunto de instituciones no ceremoniales.

Un modo de aproximarnos a la naturaleza de la distinción entre ambos tipos de instituciones (ceremoniales/no ceremoniales) es ponerla en correspondencia con otras distinciones que se dibujan en ámbitos distintos (a veces más amplios, a veces más restringidos) del ámbito de las instituciones en general; estas correspondencias podrían arrojar alguna luz sobre la naturaleza de la distinción que nos ocupa.

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)



Las siguientes oposiciones pudieran ser pertinentes a nuestro efectos:

(1) La oposición entre el *hacer* y el *ser*. Una oposición muy próxima a la que se establece en la tradición escolástica entre el *operari* y el *esse*, que aparecen englobados en la célebre sentencia *operari sequitur esse* (hemos tratado esta distinción, aplicada a las categorías en general, en el tomo 2 de la *Teoría del cierre categorial*, parte primera, sección 3, capítulo 2, artículo 8, párrafo 58: las categorías del hacer y las categorías del ser).

La correspondencia biunívoca se establecería entre «el hacer» y las instituciones ceremoniales, por un lado, y entre «el ser» y las instituciones no ceremoniales, por otro.

Las ceremonias serían figuras del hacer (lo que no quiere decir que todas las figuras del hacer humano hayan de ser ceremoniales). «Hacer» en español comprende tanto el *facere* (que a su vez traduce el *poiein* griego, regulado por la *techné*, en latín *ars*) como el *agere* latino (corresponde al griego *pratein*, *praxis*, regulado por la *phronesis*, en latín *prudentia*). Y esto, que a veces se interpretará como confusión de acepciones diversas del hacer, del *facere* y del *agere* (confusión atribuida a un supuesto empobrecimiento del latín determinado por el romance) puede también interpretarse como un indicio de una mayor abstracción del romance español que logró ecualizar (a consecuencia de las nuevas circunstancias sociales) el *facere* y el *agere* (lo factible y lo agible), en la idea de un hacer humano, ya sea a título de *facere* (o hacer técnico, con objetos corpóreos) ya sea a título de *agere* (o hacer consistente en movimientos puramente conductuales, como puedan ser las faenas de un torero). «Hacer» alcanzaría de este modo un nivel de abstracción similar al que siglos después se atribuiría a la idea de *praxis* en el sentido marxista (que ya no se reduce a la praxis prudencial o política, sino que comprende también la praxis tecnológica, o la praxis médica).

Las ceremonias serían, según esto, figuras de la praxis, instituciones de la praxis política, o técnica o conductual; y sin que ello signifique que toda praxis humana haya de considerarse institucionalizada ceremonialmente, al menos en su origen (la estrategia improvisada por un genio militar acaso no obedece a un modelo ya institucionalizado, aunque pueda dar origen a la institucionalización de un modelo, como pudiera ser el modelo de la batalla de Cannas, por ejemplo).

Sin embargo, ¿qué podríamos querer decir al poner en correspondencia las instituciones no ceremoniales con el ser (con el *esse*)?

Muy poco, desde nuestra perspectiva morfológica (no lisológica), puesto que este *esse* no es una idea tan definida y estructurada como pueda serlo la del *operari*. Sería preciso redefinir *ad hoc* el *esse* (el ser) en el marco de las instituciones no ceremoniales; con lo que no haríamos otra cosa sino incurrir en un círculo vicioso, definiendo las instituciones no ceremoniales por el ser —como «figuras del ser»—, una vez que hubiéramos definido restrictivamente el ser en función de esas instituciones no ceremoniales. Pero el *esse*, el ser, en todo caso también cubre a las ceremonias, porque el hacer (tanto como hacer agible, como hacer factible) también es el modo de ser. Además, el principio *operari sequitur esse* vendría a decir que las instituciones ceremoniales derivan de instituciones no ceremoniales, lo que en todo caso debiera ser demostrado.

En realidad, las categorías del ser nos ponen ante una clase negativa, es decir, ante aquel conjunto de categorías que no han logrado segregar al sujeto operatorio (vid. TCC, *loc. cit.*, pág. 225). Pero cuando nos circunscribimos a los límites del espacio antropológico cultural, las categorías del hacer son también categorías del ser.

Concluimos. La oposición tradicional entre el *operari* y el *esse* no puede tomarse como un fundamento capaz de

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

dar cuenta de la distinción entre instituciones ceremoniales e instituciones no ceremoniales.

(2) Podríamos también ensayar la correspondencia entre procesos de conducta («egoiforme») y estructuras cósicas («reiformes»), sobre los que se apoya la conducta. Si llamamos «behavioremas» (como hace Pike) a las figuras de la conducta (*behavior*), las instituciones ceremoniales se corresponderían con los behavioremas; porque las instituciones no ceremoniales se corresponderían con las estructuras cósicas o reiformes, con las *cosa*s (*Sachen,* de los atlas lingüísticos alemanes) en tanto se oponen las palabras (*Wörten*), consideradas como acciones del sujeto de conducta verbal.

Pero también las estructuras cósicas tendrían que ser redefinidas *ad hoc* para ajustarse al campo cubierto por la expresión negativa «instituciones no ceremoniales».

(3) Podemos también ensayar como fundamento de la distinción entre instituciones ceremoniales y no ceremoniales, la distinción «cósmica» entre el tiempo y el espacio, a través de la distinción entre el movimiento y el reposo (muy emparentada con la distinción física entre lo dinámico y lo estático, o con la distinción biológica entre lo fisiológico y lo anatómico).

La distinción entre instituciones ceremoniales y no ceremoniales podría interpretarse entonces como un aplicación al terreno de la cultura humana de la distinción entre lo temporal (lo dinámico, lo fisiológico, la *energeia*) y lo espacial (lo estático, lo anatómico, el *ergon*). Las instituciones ceremoniales cubrirían los procesos temporales de la cultura y tendrían que ver con la dinámica de la cultura: las ceremonias serían la «cultura en movimiento». Las «instituciones cósicas» tendrían que ver con la estática de la cultura, con la anatomía de la cultura.

No negamos que estas correspondencias puedan dar lugar a análisis diferenciales interesantes. Lo que sí dudamos es de que esta distinción convencional (entre el tiempo y el espacio) tenga la capacidad para penetrar en el fondo de la distinción entre instituciones ceremoniales e instituciones no ceremoniales. Son bien conocidos hoy los componentes metafísicos de la disyuntiva espacio/tiempo, en el sentido de Newton.

El contenido menos metafísico de esta distinción sería el que opone lo sucesivo a lo simultáneo. Pero entonces carecería de fundamento poner en correspondencia las instituciones ceremoniales con la sucesividad procesual propia de la conducta ceremonial y las instituciones no ceremoniales con la simultaneidad característica, sin duda, de algunas instituciones no ceremoniales, como pueda serlo la estructura arquitectónica («anatómica») de un edificio público o privado. En efecto, hablamos también de instituciones no ceremoniales que implican una sucesividad de procesos tan internos como pueda serlo la sucesividad de las fases de una ceremonia, y como ejemplo muy notorio podría servir un reloj mecánico o eléctrico, que es sin duda una institución no ceremonial, pero no por ello estática o meramente anatómica. Un reloj que ya no funciona no es un reloj sino sólo en su apariencia, es el cadáver de una institución, precisamente por su carácter estático; si se quiere, es la transformación de una institución de determinada especie en una institución de otra especie distinta.

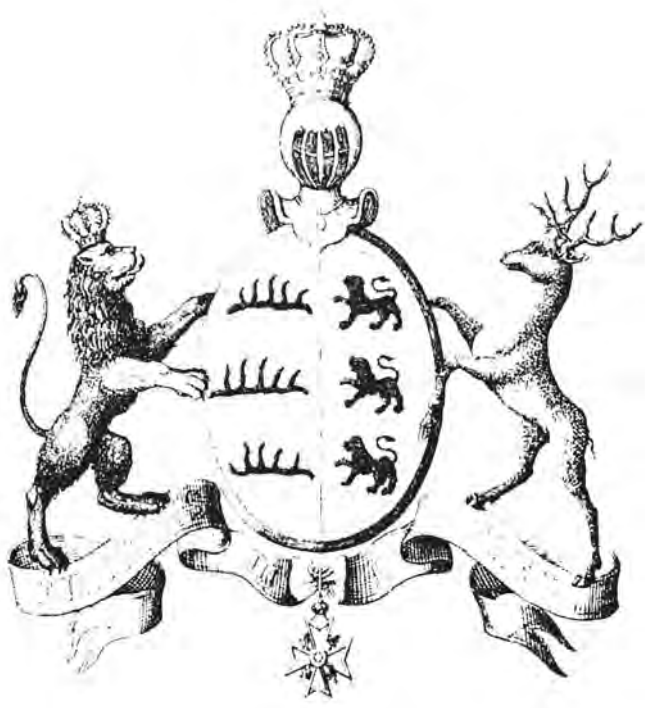
7. Un posible criterio adecuado para la clasificación de las instituciones no ceremoniales

Parece más prudente aplazar hasta después de haber establecido la idea general de institución, como categoría del espacio antropológico, la cuestión de la definición de las instituciones no ceremoniales, bajo la suposición de que tras esta fórmula negativa se encierra alguna «estructura positiva». Comenzamos, por tanto, interpretando el concepto de las instituciones no ceremoniales en los términos más ceñidos a su formato de clase complementaria o negativa de la clase «instituciones ceremoniales» (que suponemos definida a título de clase positiva), dentro de la clase «instituciones culturales» que desempeñen el papel de «conjunto universal E», en función del cual se considerará incluida la clase de las instituciones ceremoniales C (C $\underline{c}$ en E) y respecto del cual se defina la clase negativa ¬C: (¬C $\underline{u}$ C = E).

Una clase negativa es una clase amorfa que, en principio, no puede ser tratada o definida como si fuese una clase positiva. Pero en cambio puede ser clasificada, si no exhaustivamente, sí mediante algún criterio suficiente como para determinar, dentro de su ámbito, diferentes tipos o clases (subclases) que admitan descripciones parciales. Estas clasificaciones pueden tener una utilidad muy grande para la preparación de una distinción global de la «clase universal» E, que resulte de la reunión de todas las clases que se consideren incluidas en el conjunto universal, aun sin definir; en nuestro caso, la idea general de «institución».

Ahora bien, las instituciones no ceremoniales pueden, sin duda, clasificarse desde muy diversos criterios; pero aquí interesan aquellos que puedan servir para explorar las afinidades entre las instituciones no ceremoniales y las instituciones ceremoniales.

Pero las instituciones ceremoniales implican, de modo interno, la conducta humana. Esto no quiere decir que las instituciones no ceremoniales puedan considerarse como



© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

enteramente independientes de la conducta humana, puesto que damos por supuesto que toda institución tiene que ver de un modo u otro con la conducta humana, sea o no ceremonial. Pero sí parece preciso suponer que la conducta humana (la conducta operatoria, sea ceremonial o no), aunque está siempre involucrada con las instituciones, podrá estarlo de diverso modo, por ejemplo, según el modo de génesis o según el modo de estructura.

Habrá instituciones que, por su génesis, estarán involucradas con la conducta humana, sin que por ello tuviesen que mantener esa involucración en su estructura; habrá instituciones en cuya estructura habría que reconocer la presencia de una conducta operatoria. De este modo podremos reformular, en un ámbito más amplio, una distinción que la TCC utiliza con referencia al ámbito de las ciencias categoriales (una distinción que también puede ser aplicada por analogía a los campos tecnológicos): la distinción entre los planos a-operatorios de las ciencias y de los planos b-operatorios. Todas las ciencias implican, en su génesis, conductas operatorias; pero en algunos desarrollos, las operaciones quedan segregadas cuando (es el caso de las ciencias a) aparecen relaciones objetivas que implican una segregación, por disociación, más que por separación, de los sujetos operatorios, mientras que en otros desarrollos (en las ciencias b-operatorias) las operaciones no pueden ser segregadas y la estructura misma incorpora de algún modo la operatoriedad.

Es obvio que las instituciones ceremoniales pueden ponerse en correspondencia con las ciencias b-operatorias, sin que esto signifique que las instituciones no ceremoniales hayan de corresponderse siempre con alguna ciencia a-operatoria. Precisamente la posibilidad de poder también poner en correspondencia las instituciones no ceremoniales con las ciencias b-operatorias nos da pie para reconocer la pertinencia del criterio procesos a-operatorios y procesos b-operatorios, como criterio de clasificación interna de las instituciones no ceremoniales, por cuanto un tal criterio excluye un indeseable corte megárico (dicotómico) entre las instituciones ceremoniales y no ceremoniales.

En cualquier caso, habrá que tener en cuenta la dialéctica de la neutralización de las operaciones (o de las conductas b-operatorias humanas, y por analogía, zoológicas). Los procesos de neutralización nos ponen delante de situaciones ambiguas que pueden ser consideradas operatorias en sus momentos b no neutralizados, pero que a la vez podrán considerarse como no operatorias (como estructuras a) y, por tanto, como instituciones no ceremoniales, o ceremoniales desde otra perspectiva diferente.

La institución angular «pelea de gallos» está basada sobre el curso de un proceso etológico de lucha entre dos sujetos operatorios; un proceso que, en sí mismo, no es internamente una ceremonia, porque las leyes que rigen la pelea no son leyes normativas, sino leyes naturales (las normas que esa institución incorpora son externas al proceso etológico mismo: disposición del recinto, iluminación, límites temporales, sistemas de apuestas coordinadas a las peleas). La institución «pelea de gallos» tiene un aspecto no ceremonial (en la medida en que no es un proceso natural); y tiene un aspecto ceremonial en tanto que incluye al público que presencia, según normas, la pelea y se regula por las fases del proceso natural.

«Hacer la ola» el público que llena las gradas del estadio es una ceremonia. Algunos preferirían decir que es la resultante, acaso no ceremonial, de la coordinación de 50.000 o 100.000 ceremonias individuales (una resultante que, en todo caso, tiene también una función normativa sobre cada supuesta ceremonia particular).

En cambio, la resultante caótica o aleatoria de la confluencia de los miles de «segmentos» de conductas realizadas por los individuos que intentan salir de un teatro en llamas, no es una resultante ceremonial, y sería impropio hablar de la «ceremonia del caos» (aunque a veces de habla de la «ceremonia de la confusión») de un público desorganizado por el pánico: este caos no es ni siquiera una institución, sino un proceso estadístico identificable como proceso no conductual, aunque sea el resultante de conductas, incluso de conductas racionales (las conductas de los individuos que buscan escapar del recinto tomando el camino más corto hacia la salida).

8. Instituciones no ceremoniales de tipo A (a operatorias) y de tipo B (b operatorias)

Según esto clasificaríamos, en primera instancia, el campo amorfo de las instituciones no ceremoniales, en los dos tipos siguientes:

A. Instituciones no ceremoniales a-operatorias (es decir, análogas en su campo a las que en el suyo se denominan ciencias a-operatorias).

El frondoso conjunto de instituciones que pueden agruparse en este tipo A podría subdividirse en dos grupos, tomando también como criterio la conducta humana:

(a) Instituciones estáticas, en cuya estructura no cabe de ningún modo considerar involucrada a una conducta humana, que se supone segregada (autómatas, en el caso extremo). Tal sería el caso de las instituciones inorgánicas que, por definición, no son sujetos de conducta (lo que no quiere decir que en ellas figuren organismos con conducta). Cabe distinguir en este grupo muy diversos tipos u órdenes de instituciones, que pueden establecerse también en función de la conducta. Por ejemplo, habrá instituciones a que se involucran con la conducta (ceremonial o no), a título de causas instrumentales, por ejemplo, la institución del martillo en la conducta de golpear un material para moldearlo; habrá también instituciones que involucran la conducta a título de causas materiales o materia prima homogénea (arcilla preparada, arrabio, harina, alambre, tablones «normalizados»). O bien, instituciones a involucradas como

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

causas formales de conductas, ya sea a título de delimitaciones del espacio (la institución de la cabaña, o de la casa habitación, o la institución de la calle, las plazas). En general, los utensilios o instrumentos como instituciones. La morfología de todas estas instituciones a depende de conductas, son morfologías antrópicas (una ceraunia, o piedra del rayo, sólo fue reconocida como institución a partir de Boucher de Perthes, cuando advirtió su ajuste con una mano que la utilizaba a título de hacha o martillo). Sin embargo, estos instrumentos son segregables o disociables sinecoidalmente, y son las ceraunias las que moldean o dirigen, en cierto modo, las manos de las arqueólogos que las reconocen como hachas.

(b) Las instituciones no ceremoniales de tipo a, no por ser inorgánicas han de ser necesariamente estáticas, como si únicamente fueran dinámicas las instituciones b. Los autómatas (desde los cepos y los relojes mecánicos hasta los programas automáticos de un ordenador, las grabaciones musicales, o los canales o acueductos) son en el proceso de su funcionamiento instituciones dinámicas, aun cuando sus soportes puedan considerarse también como instituciones estáticas.

(B) Instituciones no ceremoniales b-operatorias. No tenemos por qué suponer que han de ser ceremoniales todas las instituciones que puedan considerarse formalmente como operatorias. La jornada del «trabajo en cadena» (tal como fue descrita en *Tiempos modernos* de Charlot) es sin duda una institución taylorista que, además de la cadena automatizada, involucra a las conductas «automatizadas» de los trabajadores que están adscritos a ella. Ahora bien, en la medida en que sean vistas como «deshumanizadas», «automatizadas», dejarán de ser ceremonias y, sin embargo, no es nada evidente que la conducta individual del trabajo en cadena sea una conducta deshumanizada («alienada»); porque aunque fuera una conducta humana individual, incluso ceremonial, el conjunto coordinado de todas las conductas de la fábrica en cadena no sería una ceremonia, pero sí una institución.

Mutatis mutandis, podríamos decir cosas análogas de la institución, plenamente normada por los códigos de tráfico, «salida de los automóviles detenidos en el semáforo en rojo de la gran ciudad, en el momento de aparecer el semáforo en verde». La institución «estampida de los automóviles al aparecer el semáforo en verde» está admirablemente «conceptualizada en imágenes» por Godfrey Reggio y recogida en su película *Koyaanisqatsi* (1983). La institución «estampida del semáforo» es inequívocamente cultural y b-operatoria en su génesis, pero no es ceremonial, salvo en un sentido metafórico y puramente literario (un novelista podría hablar de la «ceremonia urbana de la estampida de los automóviles al ponerse el semáforo en verde»). Aquí más que ceremonia hay un ritmo reglado y automatizado, que se hace vertiginoso en la cámara de Reggio, cuyo artificio aproxima el proceso a una refluencia de ritmos mecánicos o biológicos en el seno de la civilización. Más aún, si la comparamos con la institución a la que antes nos hemos referido, «hacer la ola» (que es ceremonial), la estampida del semáforo no es ni siquiera institución, al menos desde una perspectiva emic; sólo desde fuera (etic) se configura el concepto de la estampida del semáforo; pero aunque la estampida no es en sí misma institución, sino resultancia de conductas individuales regladas, lo cierto es que está conceptualizada como tal en la práctica de la circulación de automóviles.

9. Sobre la prioridad de las instituciones ceremoniales sobre las no ceremoniales, o recíprocamente

El *regressus* de las ceremonias hasta las instituciones, como género generalísimo en el que aquellas se subsumen a título de género subalterno, nos ha llevado, en el *progressus*, a distinguir entre las instituciones ceremoniales y las instituciones no ceremoniales. Pero el subgénero instituciones no ceremoniales es negativo, y hemos explicado las posibilidades más a mano que se nos ofrecen para transformar este concepto negativo en un concepto que, al menos, permita tratar con ese subgénero de forma que él deje de ser un material totalmente amorfo.

Estas cuestiones se plantean, sin duda, en el terreno lógico o gnoseológico de las clasificaciones, pero no se reducen a este terreno. En efecto, estas cuestiones están involucradas con una cuestión central en Antropología (y, en especial, con la teoría de la racionalidad), una cuestión que podríamos formular como «cuestión de la prioridad» entre las instituciones ceremoniales y las instituciones no ceremoniales. Cabe sospechar que las instituciones primarias (incluso en el sentido de un «primer analogado», si suponemos que el término institución es análogo de atribución) fueran las instituciones ceremoniales, y que las

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

instituciones no ceremoniales fuesen instituciones únicamente «por denominación extrínseca», fundada en las ceremonias del hacer a través de las cuales llegarían al ser las instituciones no ceremoniales de referencia. Una estatua no sería institución por sí misma, sino por denominación extrínseca de la ceremonia institucional del escultor que la talló o que la moldeó; el teorema de Pitágoras no sería una institución racional por sí mismo (es decir, en el ensamblaje de líneas, ángulos, triángulos, rectángulos y cuadrados), sino por denominación extrínseca de las denominaciones racionales del geómetra que lo demuestra.

Vemos con claridad, de este modo, cómo la cuestión de la relación entre las instituciones ceremoniales y no ceremoniales envuelve la cuestión de las relaciones entre la racionalidad del sujeto conductual (mente, cerebro, o sujeto operatorio) y la racionalidad (o logos) de los objetos operados. El carácter problemático de esta operación deriva acaso de la hipóstasis misma (en el sentido del «dualismo cartesiano») de los momentos subjetual y objetual de la racionalidad de la institución. El subjetualismo (y no sólo en la forma extrema del espiritualismo y del mentalismo) tendería a poner la fuente de las instituciones, y de su racionalidad, en los sujetos operatorios, considerando a los objetos, y a las relaciones entre ellos, como meros instrumentos o partes materiales de la actividad institucional.

Sin embargo, la hipóstasis sustancialista puede ser «disuelta» precisamente a partir del análisis del significado del alcance de los objetos y de las relaciones entre ellos, en el propio proceso de formación del sujeto operatorio y de su racionalidad; y ello sencillamente constatando que los objetos no son meros instrumentos o partes materiales del sujeto (de la mente, del espíritu o de la corteza cerebral) sino que pueden ser el *contenido* mismo (a título de partes formales) de las instituciones y de la racionalidad; en cuyo caso habría que concluir que también hay que dar prioridad a las instituciones no ceremoniales, en la medida en que ellas puedan ser fundamentos de éstas. En las páginas que siguen volveremos sobre esta cuestión.

10. Conjugación de la racionalidad conductual y de la racionalidad objetiva

La racionalidad de las instituciones habrá que considerarla, por tanto, como racionalidad objetual (por ejemplo, la racionalidad de un ensamblaje, el *logos* de un cestaño) conjugada con la racionalidad conductual (subjetual o sociológica).

De este modo la «institución», como categoría antropológica, que implica la racionalidad específicamente humana, requiere la ampliación de la extensión de la idea de institución racional al campo radial de la cultura extrasomática, desbordando el campo conductual y sociológico (circular y angular) al que tradicionalmente viene circunscrita.

En efecto, la categoría institución no sólo va referida, por ejemplo, a las empresas financieras, a las eclesiásticas o a las militares; también a las instituciones de «ensamblajes objetuales», tales como los complejos arquitectónicos, los ordenadores, los libros, las ametralladoras o los misiles. Y no precisamente por razón de que estas instituciones extrasomáticas sólo puedan recibir la consideración de tales a través (o por mediación) de las instituciones sociales correspondientes, como si la racionalidad que pueda corresponderles hubiera de ser entendida como denominación extrínseca, a título de «instrumento» o de parte material de los sujetos (el ordenador, «instrumento» de la empresa financiera; los misiles, «instrumentos» de un ejército; el templo, «parte material» o «envoltorio» de una Iglesia). Puesto que también podría afirmarse la recíproca, a saber, que si podemos hablar hoy de empresa financiera globalizada, es gracias a los ordenadores, que si podemos hablar de Iglesia católica como institución universal es gracias a sus templos (sólo en el terreno teológico poético, pero no en su sentido antropológico, cabe decir, con Rousseau, que el «templo de Dios está en el corazón de los hombres honrados»: o decir, con Eustacio de Sebaste, que el templo de Dios es la Naturaleza, porque Dios está en todas partes). Si podemos hablar hoy de ejército es gracias a las ametralladoras o a los misiles.

La racionalidad, en su especificación de racionalidad humana, tampoco se predica única y directamente de las instituciones conductuales (por ejemplo, de las ceremonias), o de las instituciones sociológicas (por ejemplo, de las empresas financieras globalizadas); también se predica directamente de los ordenadores, de los templos, de los libros, de las ametralladoras o de los misiles.

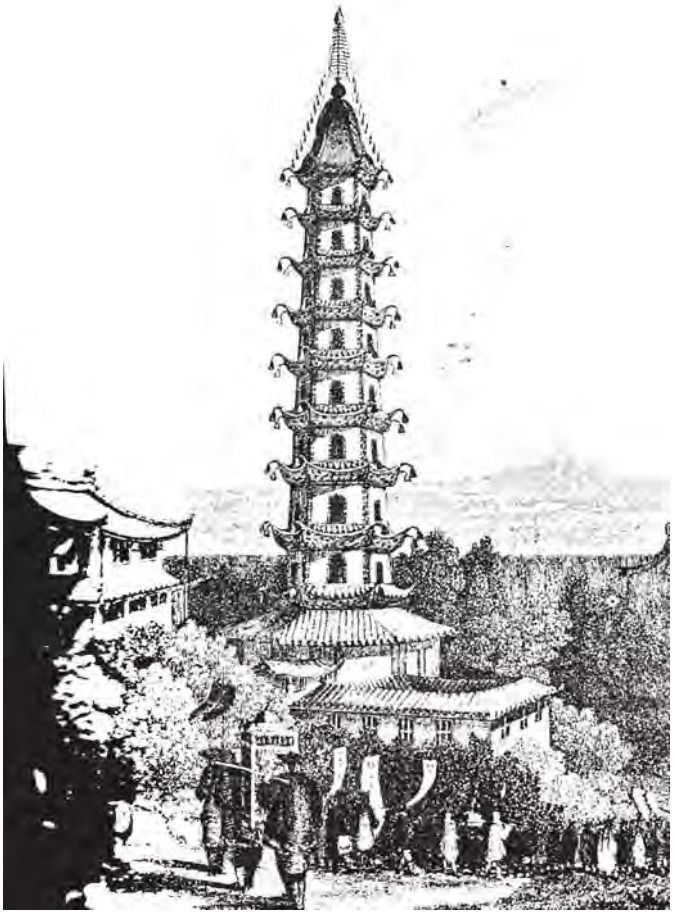
La barrera que impide, o dificulta, la ampliación de la idea de institución racional al terreno de las estructuras corpóreas extrasomáticas, tales como ordenadores, edificios, &c., está formada, con toda seguridad, por los prejuicios espiritualistas reforzados en la versión del dualismo cartesiano; prejuicios que obligan a reducir la racionalidad al campo de un metafísico sujeto espiritual, a lo sumo al cuerpo (o a los cuerpos) como instrumentos suyos. Y, ulteriormente, este sujeto espiritual llegará a englobar al sujeto corpóreo (al sujeto dotado de sistema nervioso), lo que permitirá la ampliación del sujeto trascendental kantiano con su sistema de categorías *a priori* al sujeto neurológico

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

de Johannes Müller, con sus diversas líneas de nervios dotados de energías específicas de los sentidos, también *a priori*. De este modo, la racionalidad, inicialmente atribuida al espíritu subjetivo (al alma espiritual, al *nous poietikos*) se atribuirá al sujeto corpóreo neurológico, al cerebro subjetivo después, al sujeto conductual y, por último, a los conjuntos formados por los sujetos conductuales, a los grupos de sujetos conductuales y a las instituciones en las cuales se organizan estos sujetos.

Por ello, para arrasar estas barreras, es preciso comenzar por regresar hacia la propia estructura de la idea de espíritu racional, hasta llegar a advertir cómo su racionalidad no puede entenderse como una suerte de característica que al espíritu pudiera corresponderle en cuanto ser simple (autopresente, al modo del *noesis noeseos* divino). Porque si el «espíritu» es racional será debido, por ejemplo (para atenernos a la tradición aristotélica), a que tiene un «discurso silogístico», un razonamiento. Ahora bien, el discurso silogístico carece de sentido al margen de conceptos objetivos, de los términos mayor, menor y medio; y estos conceptos objetivos sólo pueden entenderse a partir de objetos corpóreos extra subjetivos, de objetos procedentes del entorno del sujeto (y en modo alguno originariamente de «contenidos mentales»).

Dicho de otro modo: el razonamiento carece de sentido al margen de los sujetos corpóreos, y de las transformaciones o manipulaciones de unos objetos con otros, de determinadas relaciones objetivas entre esos objetos. Las mismas relaciones entre los sujetos ya envuelven necesariamente relaciones entre cuerpos (puesto que no cabe invocar a la telepatía entre mentes o espíritus), entre cuerpos humanos (relaciones circulares) y animales (relaciones angulares). El argumento idealista de Fichte, que pretende reducir las relaciones intersubjetivas humanas a la condición de relaciones espirituales, queda rebasado por el que venimos llamando «argumento zoológico» (vid. TCC, volumen 3, pág. 98). Lo que no excluye que las relaciones entre objetos envuelvan a su vez relaciones entre sujetos, por ejemplo, dialogismos o autologismos. Las relaciones de identidad entre los objetos sometidos a transformaciones operatorias son imprescindibles para que el razonamiento pueda tener lugar.



Dicho de otro modo: los objetos (aún dados a escala antrópica) están conjugados con las operaciones de los sujetos, y si éstas son racionales lo son formalmente a través de los objetos. Las relaciones entre estos objetos son *contenidos* de la subjetividad (no son «partes materiales», instrumentos, plataformas, complementos o envoltorios). Por tanto, no se trata de pasar de una supuesta racionalidad originaria subjetiva (espiritual o cerebral) a la racionalidad de los objetos instrumentales; se trata de partir ya de las relaciones entre estos objetos culturales (los que manipulaba ya *homo habilis*, con cerebro muy pequeño) y pasar a la racionalidad de la subjetividad conductual; por tanto, de la racionalidad de las instituciones extrasomáticas a la racionalidad de las instituciones conductuales y sociales.

II. Teoría general de las instituciones, como categoría universal del espacio antropológico

1. La categoría institución en el proceso de «despiece de la Cultura como todo complejo»

El proyecto de conferir a las instituciones (tras la generalización pertinente de las características particulares de la institución) el papel de categoría gnoseológica y ontológica del «espacio antropológico» (por tanto, del material cultural antropológico), ha de entenderse, según hemos dicho, en primer lugar en el contexto gnoseológico del análisis (descomposición, despiece, clasificación...) de este material; análisis que, como es ordinariamente admitido, constituye una tarea característica de la «teoría de la cultura» y, por supuesto, de la propia Antropología, positiva o filosófica. En segundo lugar, la categorización de las instituciones tiene un alcance ontológico, en el contexto del análisis del funcionamiento de la dinámica de las culturas.

2. Despieces poco satisfactorios en el proceso de delimitación de categorías institucionales

El trabajo de categorización del material cultural antropológico está «en marcha» desde los mismos primeros momentos de la organización del trabajo etnológico o antropológico, desde Ecateo de Mileto, Platón, Aristóteles o Posidonio, hasta Gonzalo Fernández de Oviedo, Lafitau, Morgan, Tylor, Wissler, Malinowski, Parson o Harris. Nos referimos al trabajo de clasificación, despiece y delimitación de rúbricas fijas (por borrosas que ellas sean) imprescindibles para poder proceder a la descripción y confrontación de las «costumbres» o «características» de los diversos «pueblos» o «sociedades» o —desde el siglo XIX— culturas, rúbricas tales como «formas de cultivo del campo»,

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

«ganadería», «familia y parentesco», «indumentaria», «útiles», «armas», «vivienda», «religión», «lengua», «medicina», «artes», «juegos», &c.

Incluso estas rúbricas han sido designadas como categorías, al menos cuando fue cristalizando la conciencia de que tales «rúbricas» no se circunscribían a un pueblo o cultura determinados (como una suerte de inventario, censo o catastro *ad hoc*, levantado acaso con fines fiscales, militares o políticos), sino que podrían ser aplicadas como patrón universal a todos los pueblos o culturas. Marvin Harris (tanto en su libro *El desarrollo de la teoría antropológica*, como en su obra *El materialismo cultural*) ofreció abundante información histórica sobre la cuestión de las categorías culturales. Por ejemplo, la siguiente comparación entre la «tabla de categorías» de Lafitau (*Moeurs des sauvages américains, comparées aux moeurs des premiers temps*, París 1724) y la tabla de categorías o patrón universal de Clark Wissler (*Man and Culture*, Nueva York 1923):

Categorías de Lafitau	*Categorías de Wissler*
Religión	Lengua
Gobierno político	Rasgos materiales
Matrimonio y educación	Arte
Ocupación de los hombres	Conocimiento
Ocupación de las mujeres	
	Religión
Guerra	Sociedad
Comercio	Propiedad
Juegos	Gobierno
Muerte, sepultura, duelo	Guerra
Enfermedad y medicina	
Lenguaje	

(Harris, *El desarrollo...*, pág. 15; *Materialismo cultural*, pág. 63.)

El propio Harris, exponiendo poco después las categorías que George P. Murdock utilizó en las tarjetas perforadas para su Atlas (*World Ethnographic Atlas*, 1967) habla irónicamente de esas tablas de categorías como «listas de lavandería» (si Harris hubiera sido profesor de filosofía, hubiera dicho, recordando la crítica de Kant a las listas de categorías de Aristóteles, «como rapsodias»). Habla también, con pretensiones ontológicas, más que gnoseológicas, de las nueve categorías («condiciones necesarias y universales para el mantenimiento del sistema») propuestas, en 1950, por el grupo de antropólogos y sociólogos partidarios de «la estrategia investigadora funcionalista estricta» asociada al sociólogo de Harvard, Talcot Parsons. Y propone a su vez (*El materialismo cultural*, pág. 67 y ss.) el «patrón universal en la estrategia materialista cultural», que comprende rúbricas etic tales como «modos de producción» (tecnología, ecosistema, pautas de trabajo...), «modos de reproducción» (demografía, crianza de niños...), «economía doméstica», «economía política» y «superestructura conductual» (arte, música, danza, rituales, deportes, ciencia), y rúbricas emic («componentes mentales» tales como Etnobotánica, Ideología, Magia, Religión, Símbolos, Mitos...). Y añade, comprometiéndose ya francamente en una perspectiva ontológica (que además no es consciente de que está siendo cultivada mediante nuevas «listas de lavandería»): «Se puede simplificar la clasificación etic agrupando los modos de producción y reproducción bajo el epígrafe de infraestructura, y las economías domésticas y política bajo el de estructura.» El resultado será un esquema tripartito: infraestructura, estructura, superestructura (Harris no dice

que este esquema tripartito del materialismo cultural viene a ser una reexposición del esquema tripartito del materialismo histórico, tal como fue expuesto por Marx Engels, el *Diamat* y el *Histomat*).

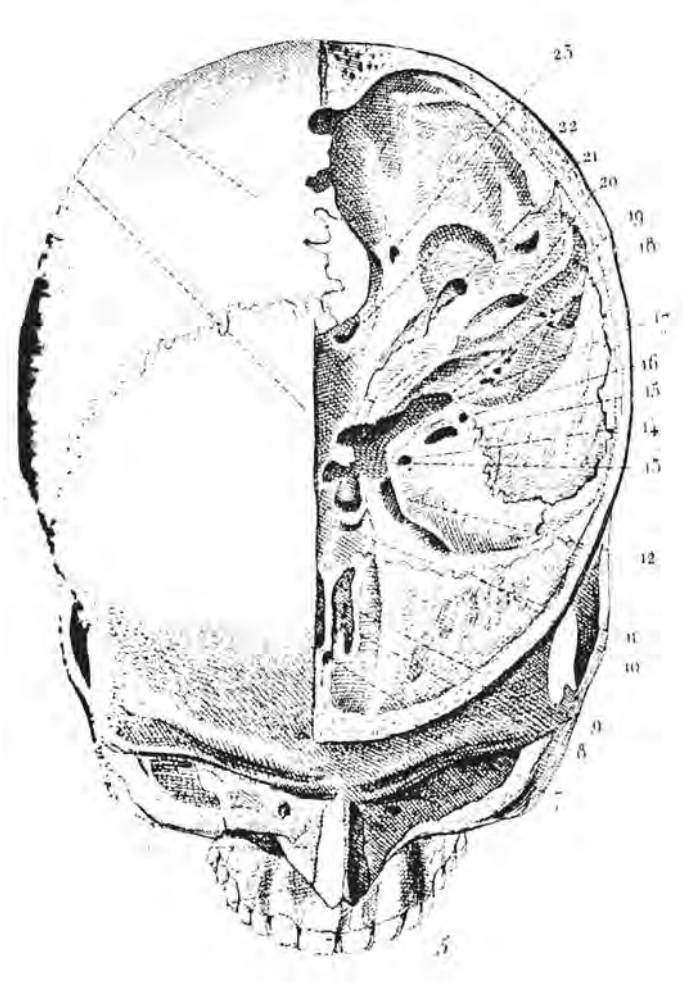
Las «listas de lavandería» de Harris están disimuladas por una lista de clasificación derivada de unos supuestos escolásticos inequívocos, que sólo pueden dar cabida, con el nombre de superestructura, a lo que constituye parte fundamental, y no superestructural, del «todo complejo» de Tylor.

Ahora bien, lo que más llama la atención en estas reexposiciones de las rúbricas o epígrafes de inventarios o de patrones universales, para el análisis de las sociedades o de las culturas, es, no ya tanto la apelación a las categorías, sino el uso informal —por no decir indocto, en grado sumo (por la confusión de niveles: categorías, postpredicamentos, antepredicamentos...) de este término—; uso informal que se traduce en una confusión de todo punto irresponsable de las propias rúbricas y contenidos que se ofrecen como categoriales. Se confunden enumeraciones sucesivas de supuestas categorías («pautas de trabajo», «control médico», «demografía») con dominios categoriales (supercategorías) tales como «modos de producción» o «modos de reproducción». Y estos dominios se ponen al lado de epígrafes que los reagrupan, a la manera como la rúbrica «accidente» (que no era una categoría, en la tradición aristotélica) reagrupa a su vez categorías tales como cantidad, cualidad, relación, &c.

Además, se habla de «componentes mentales» emic poniéndolos en el mismo rango, o yuxtapuestos, a las categorías, dominios o epígrafes etic. Así, al epígrafe etic «infraestructura» no corresponde otro epígrafe emic, sino una rapsodia o lista de lavandería, no se sabe si de categorías o de dominios: «Etnobotánica», «Etnobiología», «Magia», «Religión»...; el epígrafe «estructura» nos remite a otra lista de lavandería y, para más inri, con dos categorías repetidas: parentesco, ideología política, ideología étnica y nacional, magia, religión, tabúes... Y no digamos nada de las superestructuras.

Particularmente grave es la confusión, por desconocimiento de las diferencias, entre los diferentes rangos de categorías (por ejemplo, el rango de las categorías sistemáticas —tales como «parentesco»— y el de las categorías sistáticas —tales como «familia»—; confusión equivalente a lo que en Química sería confundir la oposición entre la fila dos de la tabla periódica y la fila tres, con la oposición

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)



entre el elemento cuatro, Berilio, de la fila dos, y el elemento seis, Carbono, de la propia fila dos.

Más aún, podría hablarse de desconocimiento completo de las diferencias entre «categorías de totalidades» (categorías holotéticas), ya sean atributivas, ya sean distributivas, y categorías de partes (merotéticas), ya sean distributivas, ya sean atributivas (vid. TCC, tomo 2, pág. 221).

Distinciones imprescindibles en el análisis de las culturas, en cuanto «todos complejos», en la célebre fórmula de Eduardo B. Tylor, que deben ser partidos o distribuidos. Porque la complejidad de estas totalidades comprende, como ya hemos dicho en otra ocasión (*El mito de la cultura*) diversas totalidades (atributivas o distributivas) y diversidad de partes de esas totalidades. En *Etnología y utopía* (primera edición, 1971) ofrecíamos ya una tabla de descomposición de la estructura de las «esferas culturales» según dos criterios categoriales, tomados a determinada escala: el de las categorías holotéticas distributivas, a la escala en la que figuraban en las cabeceras de fila I, II, III... DCXX; y el de las categorías merotéticas atributivas, a la escala en la que figuraban en las cabeceras de columna, 1, 2, 3,... 10.000, a título de «rasgos» o partes atributivas (vid. *El mito de la cultura*, séptima edición, 2004, pág. 160). Pero obviamente la escala en la que cabe determinar estos tipos de categorías puede variar: las esferas I, II, III... pueden sustituirse por unidades correspondientes a grandes círculos culturales —cultura occidental, cultura oriental...— o a escala de círculos culturales de radio más corto —cultura francesa, cultura alemana...—.

Desde esta «perspectiva de escala» será preciso también considerar las categorías holoméricas-k (que son aquellas en las cuales la estructura del todo se reproduce en las partes atributivas, tanto en sentido genérico, como a veces en el más específico), a la manera como el triángulo equilátero se reproduce indefinidamente en los triángulos determinados por sus medianas y las categorías heteroméricas-k.

También será preciso diferenciar las categorías holoméricas y heterométicas de las diaméricas (por ejemplo, las categorías de concatenación atributiva de partes distribuidas de una estructura), como puedan serlo las partes de un clan cónico, en la concatenación de nuevas familias, a la manera como en los vertebrados se concatenan las vértebras según la distribución de la vértebra tipo de Oken.

3. Criterios holóticos para la determinación de categorías institucionales

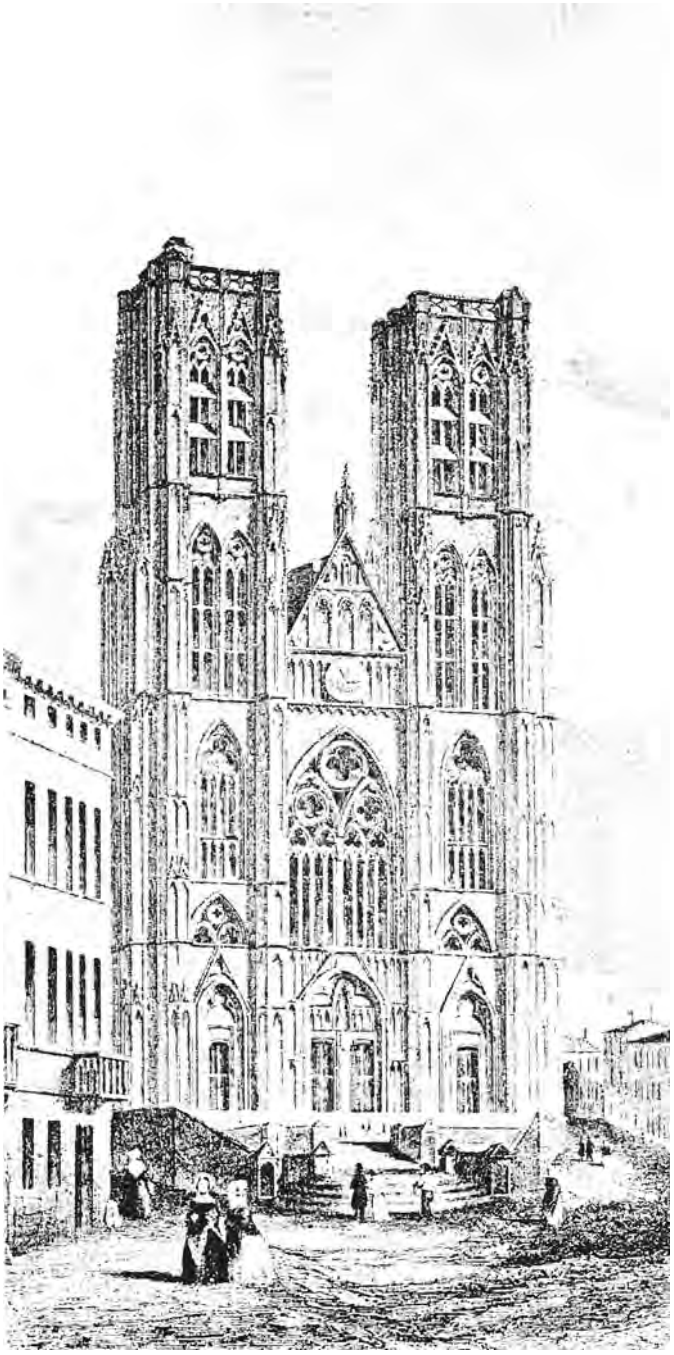
Las instituciones son, en primera instancia, categorías sistáticas, merotéticas y secundariamente holotéticas. Y sólo en segunda instancia son categorías sistemáticas (holotéticas primero y secundariamente merotéticas).

Es precisamente en este proceso analítico del todo complejo de las culturas, y sólo en él, cuando puede alcanzar sentido el proyecto de delimitación de las instituciones como categorías del espacio antropológico y, ante todo, como categorías merotéticas; más aún, de categorías merotéticas en la línea de las categorías holoméricas, más que heteroméricas o diaméricas (lo que diferencia la «categoría de las instituciones» de las categorías denominadas «rasgos culturales»). Las categorías holoméricas tienen mucho que ver con lo que Mandelbrot describió como fractales.

En *El mito de la cultura* (ed. citada, pág. 165) ya aparece la distinción, en el proceso de despiece del todo complejo de cada cultura, entre categorías sistemáticas e instituciones, que no son categorías sistemáticas, pero sí categorías sistáticas: la «relación de parentesco» es, como hemos dicho, una categoría sistemática, pero la familia polígama suele tomarse como categoría sistática, como institución que se configura a otro nivel de aquel al que pertenece la categoría de parentesco. Cuando consideramos a «la cultura» desde una perspectiva morfodinámica (causal) la distinción entre categorías sistáticas y categorías sistemáticas es de importancia primordial, sencillamente porque sólo las categorías sistáticas se nos hacen presentes en los procesos de concatenación causal directa, mientras que la importancia de las categorías sistemáticas es ante todo gnoseológica. Lo que interviene en los procesos morfodinámicos es, por ejemplo, una familia, o una asociación de familias concretas, un sindicato de trabajadores, o una coalición de sindicatos; pero no «la clase de las familias» o «la clase de los trabajadores», aunque sea la clase universal.

En los años sesenta del pasado siglo XX, entre marxistas franceses, españoles o italianos, se introducía la distinción, a propósito de las clases sociales, en el conjunto del «proletariado», apelando a la conciencia, y oponiendo la *clase-en-sí* (la clase de los trabajadores entendida como situación real de los individuos inconscientes de su condición) y la *clase-para-sí* (que, al parecer, surgía cuando en el interior de cada trabajador, en cuanto elemento de la clase, aparecía la conciencia de su condición). Dicho de otro

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)



modo, se utilizaba, en el fondo, una misma estructura lógica, la estructura de la clase distributiva, y se proponía como criterio de distinción la aparición, en su caso, de la conciencia en cada elemento de la clase (aparición que se hacía derivar, o bien de la propia meditación de cada trabajador, o bien del influjo de algún agitador político revolucionario capaz de «concienciar» al pueblo).

Pero la situación podría analizarse de otra manera: lo que se llamaba clase-en-sí sería simplemente una clase lógica o sistemática, la clase sistemática de los proletarios que «aún no se habían unido» y que eran requeridos, en el *Manifiesto,* a la unión; la clase-para-sí tenía otro formato lógico, el formato sistático, resultante de la interacción de un conjunto significativo de elementos de la clase sistemática.

La categoría institución, como categoría sistática, se resuelve en las individualidades corpóreas que figuran como partes sistáticas atributivas, resultantes del análisis del «todo complejo» (individualidades a escala institucional, no ya a escala psicológica de los individuos psicobiológicos, individuos que en todo caso, no se «agotan» en su relación de pertenencia a una única institución, puesto que un individuo puede pertenecer a muy diversas instituciones). Así, las cincuenta familias que componen la población de una aldea, es decir, cada una de las cincuenta familias, es una institución; como también serán instituciones cada una de las casas familiares pertenecientes a esas familias, o cada una de las parcelas o fincas de su propiedad. Ya no es tan obvio que los conjuntos de familias, aldeas o caseríos sea instituciones.

Si tomamos como referencia la tabla de las categorías de Aristóteles, decimos que tanto la categoría *sustancia* como la categorías del *ubi* son géneros individualizantes, es decir, que pueden predicarse directamente de individuos, abstrayendo las especies y géneros intermedios (como cuando decimos de este organismo que es un animal, sin necesidad de especificar si es vertebrado o invertebrado, pez, anfibio o cefalópodo); mientras que las categorías de relación, de cualidad o de cantidad son categorías que ya no van referidas directamente a individuos de su rango, sino a pluralidades de individuos, o a partes de esos individuos.

4. Ni los culturgenes *ni los* memes *son categorías institucionales positivas*

Sería una exageración afirmar que en el análisis de la cultura promovido por los teóricos y antropólogos culturales, no han aparecido categorías merotéticas (de partes); pero no es ninguna exageración decir que o bien las categorías merotéticas están confundidas y revueltas con categorías holotéticas, o bien, si están presentes como tales, son puramente teóricas, por no decir metafísicas. Tal es el caso de los *memes* o *culturgenes* de Dawkins (que *El mito de la cultura,* edic. citada, pág. 167, ya sometió a crítica). Quienes pretenden redefinir la cultura como un agregado o síntesis de memes pueden efectivamente desplegar una amplia metodología de análisis; sólo que este análisis está condenado a ser puramente formal, por una sencilla razón: los culturgenes son unidades holóticas, que no poseen criterios para determinar a un contenido dado como tal.

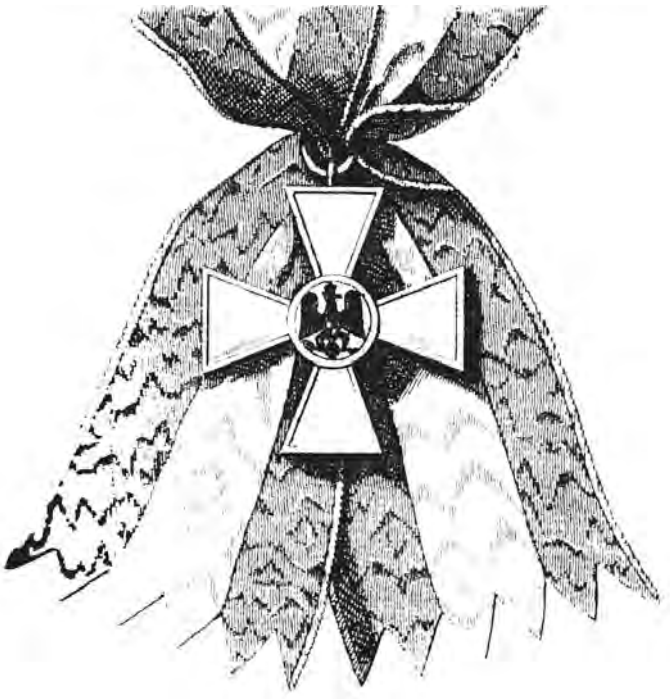
Resultan de la ampliación «mecánica» a la cultura de lo que en Biología son las partes de los cromosomas, los genes; pero mientras que los genes son estructuras corpóreas, susceptibles de ser definidas en sus límites, de dividirse o componerse con otras, los memes no pueden determinarse en unidades materiales. Un meme queda necesariamente indeterminado: puede ser una sílaba, una vocal, un rasgo distintivo de esa vocal, si nos referimos al lenguaje; pero ¿cuáles son los memes de la arquitectura, de la música o de la política? Los memes son unidades constitutivas merotéticas de la cultura tan metafísicas como puedan serlo las unidades del mundo que Leibniz llamó mónadas. Admitamos que un organismo es una «sociedad de mónadas». Pero, ¿cómo determinar esas unidades? No son células, ni átomos, ni quarks: por así decirlo, aún aceptando su existencia, jamás podríamos determinar su esencia. Otro tanto ocurre con los memes. Pero esto no ocurre con las instituciones, consideradas como categorías merotéticas individuales constitui-

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

das por elementos o instituciones elementales (que en ningún caso serán simples, puesto que los elementos están a su vez compuestos de otras partes materiales, determinantes o integrantes, como ocurre con los elementos químicos).

5. Contenidos y «partes positivas» del «todo complejo» que no son instituciones

Conviene también salir al paso de la posible acusación, basada en un argumento genérico y *a priori,* según el cual una generalización tan «desmedida» del concepto jurídico o sociológico de institución desvirtuaría el propio concepto generalizado; porque sin duda el peligro existe, pero no deriva del proceso mismo de generalización, sino a lo sumo de la inconsistencia del nuevo concepto. Las generalizaciones creadas por la Topología llegan a englobar, en un mismo concepto, figuras tan diversas como los círculos y los cuadrados; sin embargo, su rigor es tan grande como pueda serlo el de la Geometría plana, que mantiene su oposición irreductible.



En cualquier caso, no todos los contenidos del todo complejo de la cultura pueden ser reducidos a la condición de instituciones.

Por ejemplo, los *temas culturales,* objeto del análisis antropológico que sigue la metodología de Opler, son, sin duda, contenidos de una cultura dada, pero no son necesariamente instituciones (Morris E. Opler, «Some recently developed concepts relating to Culture», *Southwestern Journal of Anthropology,* 4, 107-122, 1948). Opler cree poder afirmar, por ejemplo, que en la cultura chiricahua apache cabe determinar el siguiente tema cultural: «Los varones son física, intelectual y moralmente superiores a las mujeres.» Y lo prueba por inducción analizando situaciones y normas muy diversas de esta cultura, en las cuales se cumpliría el tema de referencia. Sin embargo, estos temas no podrían considerarse, por sí mismos, como instituciones de la cultura chiricahua apache, y ello aunque el *tema* hubiese sido inducido de diferentes *instituciones* de esa cultura —lo que no es el caso—, porque no todo lo que afecta a las diversas instituciones tiene por qué ser una institución (como tampoco los ángulos, que afectan constitutivamente a los polígonos, no son por ello polígonos).

Lo que decimos de los temas culturales, podremos también decirlo de los *rasgos* (constitutivos o distintivos) o *pautas* que caracterizan a una esfera cultural, o a una parte de ella. El número de cabañas promedio característico de las diversas aldeas en las que se dispersa una sociedad preestatatal, puede ser un rasgo distintivo de esos grupos de aldeas sin que por ello sea una institución (sino resultante de otra serie de factores inadvertidos emic por los propios pobladores). Ni siquiera el anillo *kula,* que describió Malinowski, es una institución, sino una estructura procesual resultante de otras instituciones particulares (como pudieran serlo los intercambios regulares de collares y pulseras entre los isleños y los que llegaban a sus costas). Ni tampoco pueden considerarse como instituciones antropológicas, ni siquiera como instituciones sociales, algunas estructuras antropológicas definibles dentro del llamado «orden ecológico», en cuanto se contraponen precisamente al orden institucional. Nos referimos a estructuras antropológicas tales como puedan serlo el concepto de «región» de Eugene P. Odum (la región atraviesa no sólo fronteras políticas, sino también divisiones étnicas y culturales), o, si se quiere, el concepto de «área metropolitana» de Roderick McKenzie. Ni la «región» ni el «área metropolitana» son necesariamente instituciones, aunque sean «partes» obtenidas en el proceso de despiece del todo complejo.

6. Definición de la categoría «institución» mediante seis características acumulativas

El conjunto de las seis características que se exponen a continuación pretende delimitar o definir a las instituciones como categorías del espacio antropológico diferenciables de otros contenidos o partes de ese material, considerado como un todo complejo, en el sentido de Tylor.

(1) Como primera característica, común a todas las instituciones, consideraremos la condición de «estructura hilemórfica». Toda institución, lejos de ser una entidad simple, se nos presenta como una totalidad corpórea en la que cabe distinguir una materia y una forma. Por supuesto, el hilemorfismo al que nos referimos no es el hilemorfismo aristotélico de la sustancia, en cuanto se concibe como compuesta de una materia y de una forma sustanciales. Las instituciones no son sustancias aristotélicas.

Más aún, el hilemorfismo sustancialista aristotélico puede considerarse, a su vez, como un desarrollo límite (metafísico) del hilemorfismo vinculado a la conducta transformadora de los hombres (véase *Materia,* Pentalfa, Oviedo 1990): en la metalurgia del cobre, del bronce o del hierro encontramos ya la distinción entre materia y forma, con un sentido positivo no sustancialista (o metafísico).

Como característica vinculada a esta primera «estructura hilemórfica» de las instituciones, es decir, como principio general aplicable a toda institución, y derivable de su estructura hilemórfica, cabe señalar el principio de inconmensurabilidad entre la materia y la forma de las instituciones. Una institución es un orden impuesto de algún modo a una materia dada; pero la materia no tiene por qué

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

estar dispuesta, en general, a someterse a este orden. La materia podrá desbordarlo continuamente. Por ello puede afirmarse, recíprocamente, que la estructura de una institución, o bien su «forma normativa», no recoge la integridad de la materia institucionalizada.

El conflicto o tensión permanente que suponemos dado, en general, entre la materia desbordante y la forma continente, según regla, de la institución, es razón suficiente para pensar que las instituciones no pueden ser eternas, y que el conflicto entre instituciones haya de considerarse involucrado en el conflicto de los componentes de cada institución (alguien diría: «en el conflicto de cada institución consigo misma»). Una empresa, en cuanto institución, no podrá jamás incorporar plenamente a los individuos o grupos que la componen; estos individuos o grupos, materia de la institución, tienen «su propia inercia», acaso pertenecen también a otras instituciones y obedecen a leyes características, que desbordan siempre la estructura de la institución de referencia. Otro tanto ocurre con un edificio, considerado como institución: los sillares, las vigas, las plantas, &c., no se agotan en su condición de partes del edificio, obedecen a sus propias leyes, a diversos coeficientes de dilatación, &c., cuyo desarrollo podría llevar en su caso al edificio a su derrumbamiento. Dicho de otro modo: una institución, en cuanto a su forma, no puede considerarse capaz de incorporar enteramente a todas sus partes (a su materia), y esto es tanto como decir que las instituciones no agotan la materia que organizan, y que esta materia desborda siempre la forma institucional.

(2) Como segunda característica, dibujada desde una perspectiva eminentemente gnoseológica, señalaremos la condición que correspondería a las instituciones elementales en cuanto unidades culturales morfológicas, de orden sistático. Unidades establecidas desde una perspectiva etic tal (las instituciones son «estructuras corpóreas observables») que contenga incorporadas, interpretativamente al menos, los componentes emic pertinentes de las instituciones elementales. Lo que no puede olvidarse es que la perspectiva emic puede tener diversos grados o niveles de precisión, desde la mera conciencia directa operatoria (técnico práctica) imprescindible para llevar adelante la institución, hasta el conocimiento de sus implicaciones más complejas con otras instituciones del sistema.

Esta segunda característica de la categoría institución la introducimos en una suerte de definición por recurrencia de la misma idea de institución. En efecto, la característica que consideramos define a las instituciones elementales, es decir, aquellas instituciones que se supone no están compuestas de otras instituciones. A partir de las instituciones elementales, las demás instituciones se definirán como instituciones complejas, es decir, como instituciones constituidas por un ensamblamiento o concatenación sistática de diversas instituciones elementales o complejas.

En cualquier caso, una institución elemental no es una institución originaria o primera; lo que es elemental en el plano lógico (como resultado del análisis del todo complejo) no tiene por qué ser primitivo, en el plano ontológico. En el campo geométrico euclidiano el punto es un término elemental (mal llamado simple, o sin partes, como si fuera un espíritu o una sílaba); el punto geométrico es elemental, porque no contiene a otras partes, y ni siquiera es un término primitivo (aunque figure como tal en las definiciones del Libro I de los *Elementos*), puesto que el punto sólo queda determinado o bien por la intersección de dos rectas (que en consecuencia habrá que suponerlas dadas antes que los puntos), o bien, más tarde (Pascal, Leibniz) como «punto triangular» determinado como límite de la serie de los llamados «triángulos característicos».

Las instituciones elementales no tienen por qué ser, en cualquier caso, entidades simples. Cada una de ellas es un todo compuesto de partes materiales diversas; ni tampoco una institución es un término primitivo originario. La basa (de una columna dórica) puede considerarse como una institución elemental arquitectónica (si suponemos que la basa no está compuesta de otras instituciones arquitectónicas, como pueda estarlo la institución «columnata dórica»); no por ello es una entidad simple, sino un cuerpo con múltiples partes materiales y susceptible de ser fracturada al azar en partes formales, que ya no serán, en principio, instituciones (pero que podrían ser, a su vez, institucionalizadas). Pero la basa no es término primitivo. A la basa le precede la propia columna o «pié derecho» emplazado en la tierra (a la manera como, según el abate Laugier, se emplazaban los cuatro árboles del «templo griego primitivo»). Pero cuando los árboles cortados como cilindros de igual longitud se emplazaban como pies derechos en el suelo, éste podía ceder; y para evitar las desigualdades se ponía por debajo una basa capaz de resistir la presión sobre la tierra. Ulteriormente la basa, ya institucionalizada en arquitectura, seguirá utilizándose aunque el suelo en el que se apoye la columna dórica sea él mismo de piedra. En cualquier caso, sin columna no habría basa; la columna es término arquitectónico más primitivo, estructuralmente hablando, que la basa, aunque en el orden de construcción haya de comenzarse por ésta.

La dificultad mayor, en el momento de la delimitación de una institución elemental (y, mucho más si la institución es compleja) reside en el proceso de determinación de los componentes emic de la institución, sobre todo si estos son b-operatorios (lo que ocurre cuando las instituciones involucran sujetos agentes que no quedan segregados de las instituciones). Consideremos, aunque muy por encima, dos ejemplos tomados, el primero de ciertas instituciones funerarias, y el segundo de algunas instituciones apotropaicas.

Las instituciones funerarias suelen considerarse, desde Van Gennep, como ritos de paso (vid. Arnold van Gennep, *Les rites de passage,* 1909), es decir, como miembros de una

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

familia de instituciones que conceptualizan la transición de un sujeto humano desde el estado en que se encuentra como viviente hasta un estado ulterior consecutivo. Los ritos de paso (que son ceremonias), van referidos al nacimiento (imposición de nombres, bautismo, &c.), a la adolescencia (pasos de la infancia a la juventud), al matrimonio y a la muerte. Las ceremonias funerarias tienen perfiles etic inconfundibles, pero contienen también perfiles emic que intentan ser recogidos por el concepto de ritos de paso. Sin embargo, desde una perspectiva materialista, no cabe incorporar estos contenidos emic a la institución de una ceremonia funeral, considerada como institución antropológica, sencillamente porque ella no puede definirse etic como «el paso del viviente al otro mundo» (el Hades, o el Empíreo) sino, a lo sumo, «a la transformación de un viviente en cadáver». Pero esta transformación ya no es un paso del sujeto, precisamente porque el sujeto ha desaparecido como tal. Por tanto, la «institución funeral» habrá de ser redefinida en el espacio antropológico, lo que no significa ignorar sus componentes emic en muchas sociedades (componentes que constituyen el objetivo de la descripción etnológica de la ceremonia), pero sí reinterpretarla a la luz de la definición real (por ejemplo, el enterramiento no se explicará como ocultación del cuerpo ante los espíritus o animas en pena que rondan el cadáver, sino como ocultación del hedor de un cuerpo orgánico en descomposición). La Antropología no puede limitarse a yuxtaponer la figura etic de una institución funeral con los componentes emic que pueden acompañar a esta figura, e incluso ser responsables de muchos de sus contenidos; la Antropología tiene que regresar hasta los fundamentos positivos capaces de dar cuenta de los componentes emic ilusorios (o juzgados tales) de la institución.

Como segunda ilustración nos referiremos a la institución apotropaica muy conocida y descrita de los tsembaga de Nueva Guinea, que les lleva a replegarse a las zonas altas (de más de mil metros) cuando la fiebre ataca a alguno de sus miembros (vid. Roy A. Rappaport, *Pigs for the Ancestors*, Yale UP 1968). Desde una perspectiva emic la conducta institucionalizada de los tsembaga se debe a que ciertos espíritus han ocupado las zonas bajas y, por tanto, es preciso replegarse hacia las altas para defenderse de ellos. Ahora bien, semejante «motivación» emic no puede tomarse como una explicación antropológica de la conducta de estos pueblos, sencillamente porque desde nuestra perspectiva etic no es posible reconocer la realidad de los espíritus y, por tanto, la motivación emic no es tanto una explicación que haya que yuxtaponer (en la perspectiva del relativismo cultural) a la explicación etic que pudiera dar un médico occidental: en las zonas bajas han aparecido los mosquitos anopheles; la fiebre de los tsembaga es indicio de malaria, que se confirma etic por la presencia del *plasmodium* en los análisis de sangre. En consecuencia, no cabe hablar (como hace Rappaport) de un isomorfismo entre la explicación emic y la explicación etic. No hay más que una sola explicación, y los espíritus de los tsembaga no son una explicación, sino algo que debe ser explicado desde los mismos principios etic que explican la fiebre.

Estos principios tienen sin duda que ver con la causalidad: los tsembaga han podido constatar, como causa determinante de su fiebre, a los anopheles (para ellos, sin microscopio, el *plasmodium* es tan invisible e intangible como lo sería un espíritu). Pero cuando ellos apelan a sus espíritus, no están recorriendo el camino absurdo atribuido a una

mentalidad prelógica, inconmensurable con el camino de la ciencia occidental. Están utilizando los mismos mecanismos de la causalidad funcional, no la de una sola variable, Y=f(X), sino la de dos variables, Y=f[H,X]. En resolución, la Antropología no puede considerar como explicación inmanente de la institución apotropaica la versión emic de la institución, pero tampoco puede ignorarla como un mero producto superestructural de la «mentalidad prelógica». Tiene que incorporarla como un componente causal emic de la institución, profundizando, sin el menor asomo de relativismo cultural, en la semejanza entre los espíritus invisibles e intangibles que causan la fiebre y el plasmodio intangible e invisible a la visión normal que aparece ante el análisis microscópico.

(3) La tercera característica mediante la cual definimos a las instituciones puede considerarse como un desarrollo de una recurrencia cuyo primer paso habría sido cumplido por la definición de las instituciones elementales. La recurrencia puede apoyarse, en todo caso, en el principio de coexistencia. Existir es coexistir y, por tanto, las instituciones, si existen, es porque coexisten con otras. Lo que no quiere decir es que una institución cualquiera haya de estar concatenada a todas las demás, como si el conjunto de las instituciones del material antropológico pudiera ser considerado como una institución total, como un conjunto cuyo cardinal habría que elevarlo a varios billones de términos elementales o complejos (seguramente a un cardinal mayor que el de los sesenta billones de células que se atribuyen al organismo de un individuo humano).

Pero el conjunto de todas las instituciones no tienen por qué ser una institución, como tampoco tiene por qué ser una institución cualquier subconjunto de instituciones tomadas al azar. Tampoco el conjunto de los poliedros regulares es un poliedro regular.

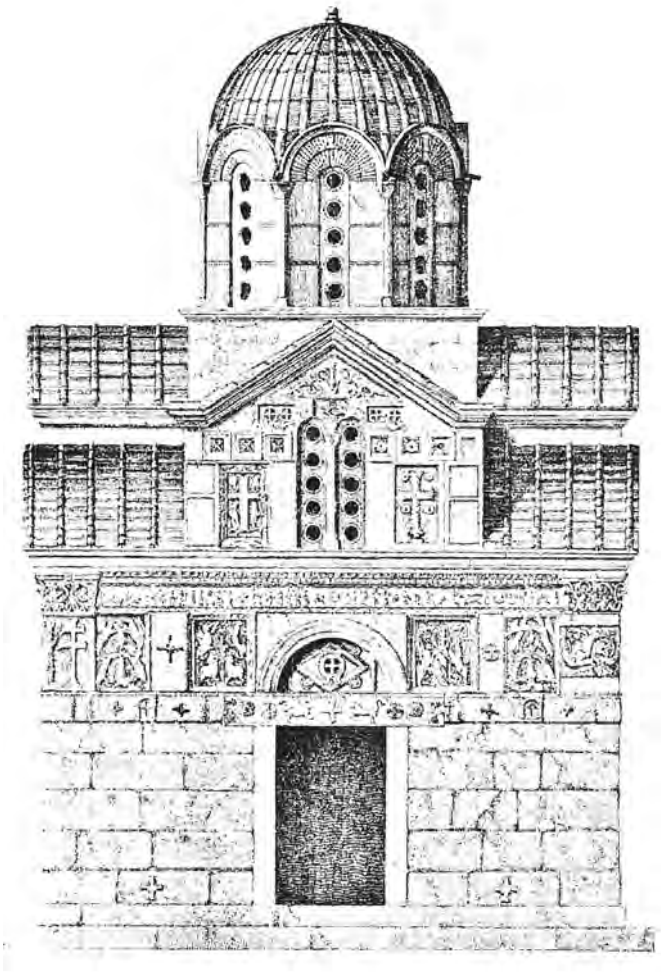
Esto no significa que no podamos reconocer instituciones complejas, por un lado, y complejos de instituciones, por otro. Es decir, conjuntos de instituciones concatenadas sinecoidalmente. Una casa de vecindad es una institución compleja (pues ella consta de instituciones tales como portales, plantas, escaleras, apartamentos, habitaciones, puertas y ventanas). El Estado es un complejo de instituciones, muchas de las cuales se incorporan a él en algunas fases de su evolución (por ejemplo en la fase de los llamados «esta-

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

dos totalitarios») y otras se desprenderán de él, si es que formaron parte suya en alguna ocasión.

No confundiremos una institución (incluso muy compleja) con las «familias de instituciones», que son conceptos sistemáticos: las «familias de instrumentos musicales» —cuerda, viento, metal...— no constituyen por sí mismas una orquesta. Más cerca de los complejos de instituciones se encuentran los sistemas de instituciones, que constan de instituciones sistáticas, elementales o complejas (por ejemplo, el sistema de las instituciones elementales del parentesco, o el sistema intrasistático de las cinco vocales de algunas lenguas románicas).

(4) Como cuarta característica de las instituciones (cuarta en el orden de enumeración) señalaremos la característica de la racionalidad.



Esta característica es, sin duda, dentro de nuestra exposición, la que tiene un alcance mayor, y más comprometido cuanto a sus pretensiones, en el terreno de la Antropología filosófica. Pues lo que ella quiere dar a entender, incluso partiendo *ad hominem* de la definición tradicional (aristotélica) del hombre como animal racional, es esto: *que el hombre, si es animal racional, y es racional de manera característica (no a la manera como pueda ser racional un castor, un perro o un chimpancé), lo es precisamente a través de las instituciones*.

Esta cuarta característica no tiene, insistimos, la pretensión de dejar de lado la definición aristotélica de hombre como animal racional, sino, a lo sumo, la de considerar a esta definición como una definición asertiva, más que exclusiva. No se afirmará, según esto, que todo lo humano y en todo momento ha de ser racional; se reconoce la realidad de procesos o componentes humanos no racionales.

Podríamos también interpretar (como ya hemos dicho anteriormente) que la cuarta característica asigna a la racionalidad de la definición aristotélica la condición de una propiedad lisológica, cuya realización morfológica tendría lugar a través de las instituciones.

Y esto es tanto como decir que cuando definimos al hombre como animal racional, no lo hacemos atribuyendo la racionalidad a los hombres a través o por mediación de su «espíritu» (al modo de los tomistas o de los cartesianos), pero tampoco atribuyéndosela a través o por la mediación de su cerebro (por ejemplo, de su corteza cerebral, al modo de tantos neurólogos o psicólogos materialistas). Lo hacemos atribuyendo la racionalidad a los hombres a través de las instituciones que, sin duda, implican, aunque a otro nivel, un determinado desarrollo cerebral, al que por otra parte también contribuyen. La racionalidad humana se constituye, según esto, no ya solo por respecto a la arracionalidad biológica, propia de los organismos vivientes, sino también por respecto a la racionalidad zoológica que muchos etólogos reconocen a los animales bajo la denominación de «conducta raciomorfa» (en el sentido de E. Brunswik, «"Ratiomorphic" Models of Perception and Thinking», *Acta Psychologica,* 11, 1955, págs. 108-109).

El sentido de nuestra tesis, dentro de la perspectiva evolucionista, es el siguiente: los precursores homínidos, que desarrollan ya conductas raciomorfas, alcanzan la racionalidad específicamente humana en función de las instituciones que hubieran podido ir creando, y no, por ejemplo, en función del desarrollo del cerebro, de la bipedestación o de sus manos de primates. Mediante estos desarrollos los homínidos podrían haber alcanzado estadios de racionalidad cogenérica (respecto de las demás especies del orden de los primates).

Pero lo que nos permitirá dar el paso de la Antropología zoológica a la Antropología cultural humana sería precisamente la consideración de las instituciones.

Las instituciones, en efecto, nos ponen ya delante de hombres que no solamente manejan las manos (utilizando palos, tallando bifaces), y que no sólo lo hacen en el ámbito social de un grupo (como es el caso ya de otros animales sociales, como las termitas o como las hormigas), sino en un ámbito en el cual las instituciones pueden considerarse y confrontarse. A través de la consolidación, desarrollo, confrontación y complicación de las instituciones, los hombres habrán ido adquiriendo ese peculiar atributo que denominamos, no ya «racionalidad», en general, sino «racionalidad humana». Y esto nos permite reformular la posición del materialismo filosófico ante la cuestión de la «racionalidad de los brutos».

En efecto, el materialismo filosófico incorpora ampliamente, y aún se apoya en ellas, las conclusiones de los etólogos que reconocen la racionalidad de la conducta de tantos vertebrados, en cuanto sujetos capaces, por su musculatura estriada y por sus palancas esqueléticas, de «ma-

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

nipular operatoriamente» cuerpos sólidos, o bien, el reconocimiento del carácter raciomorfo de la conducta «estigmérgica» de invertebrados (insectos sociales, sobre todo), o de la «conducta lingüística» de cefalópodos (como calamares o pulpos). La cuestión filosófica habrá que desplazarla del terreno de la oposición entre animales irracionales y animales racionales, al terreno de la distinción entre una racionalidad zoológica (animal) según diversas líneas de racionalidad operatoria (transformadora) y una racionalidad humana. Y una vez aceptado este desplazamiento, el criterio más positivo para esta diferenciación no lo pondremos tanto en la «gradación de la complejidad operatoria» (porque este criterio no permite determinar una divisoria objetiva clara), sino precisamente en las instituciones.

Supondremos, en conclusión, que la racionalidad humana aparece a través de la institucionalización de ciertas operaciones zoológicamente racionales, sin olvidar que la institucionalización es un criterio antropológico positivo objetivo y no meramente subjetual, ya sea psicológico, fisiológico o anatómico. De este modo cabría mantener la definición aristotélica («el hombre es animal racional») siempre que la diferencia específica (racionalidad) se sobreentienda en el sentido de la «racionalidad institucionalizada».

Por lo demás, la racionalidad humana la haremos consistir, en una definición por recurrencia, en un proceso dialéctico en el que tuvieran lugar las transformaciones «idénticas» (pero, ante todo, transformaciones) a lo largo de tres momentos o fases:

(I) Un momento de *posición* operatoria de partes (momento que implica una *composición* y una *descomposición* o destrucción de las partes compuestas respecto de terceras),
(II) Un momento de *contraposición* con el medio entorno o con las partes del dintorno, y
(III) Un momento de *recomposición* controlada de las partes contrapuestas o *resolución* en la totalidad inicial.

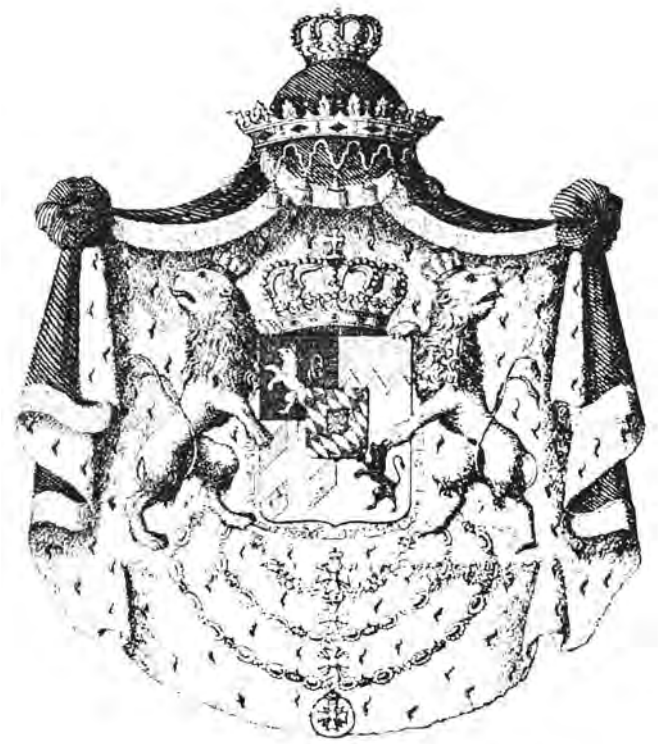
Ilustraremos estas ideas con un ejemplo concreto: la racionalidad del fusil como arma de un soldado de infantería durante los siglos XIX y XX, en cuanto racionalidad inseparable de la racionalidad del soldado fusilero. Fusil y fusilero constituyen una institución compleja, sin duda. El fusil, segregado del fusilero, es una institución, o lo ha sido durante muchas décadas en muchos ejércitos. Como institución se le reconocerá la racionalidad mecánica (a operatoria) que es propia de un aparato mecánico, de teleología bien definida, en un terreno genérico, aunque indefinida en el terreno concreto individual en el cual ha de entrar en acción precisamente la racionalidad conductual, o b operatoria, del soldado que lo dispara a fin de acertar el blanco.

La «racionalidad del fusil» podrá describirse como la misma disposición objetiva de las partes de una estructura corpórea en la que va a tener lugar la explosión de gases que, a fin de evitar descomponerla, serán canalizados para impulsar el proyectil que hemos compuesto con ella, dirigiéndolo a través de un cañón largo.

El momento I de la composición lo reconoceremos presente en la operación de introducir la bala en la recámara del fusil, de suerte que se obtenga un estado de equilibrio (por supuesto, esta composición sólo alcanza un sentido teleológico si se compara la relación de la bala con un blanco, indeterminado en principio, exterior al fusil).

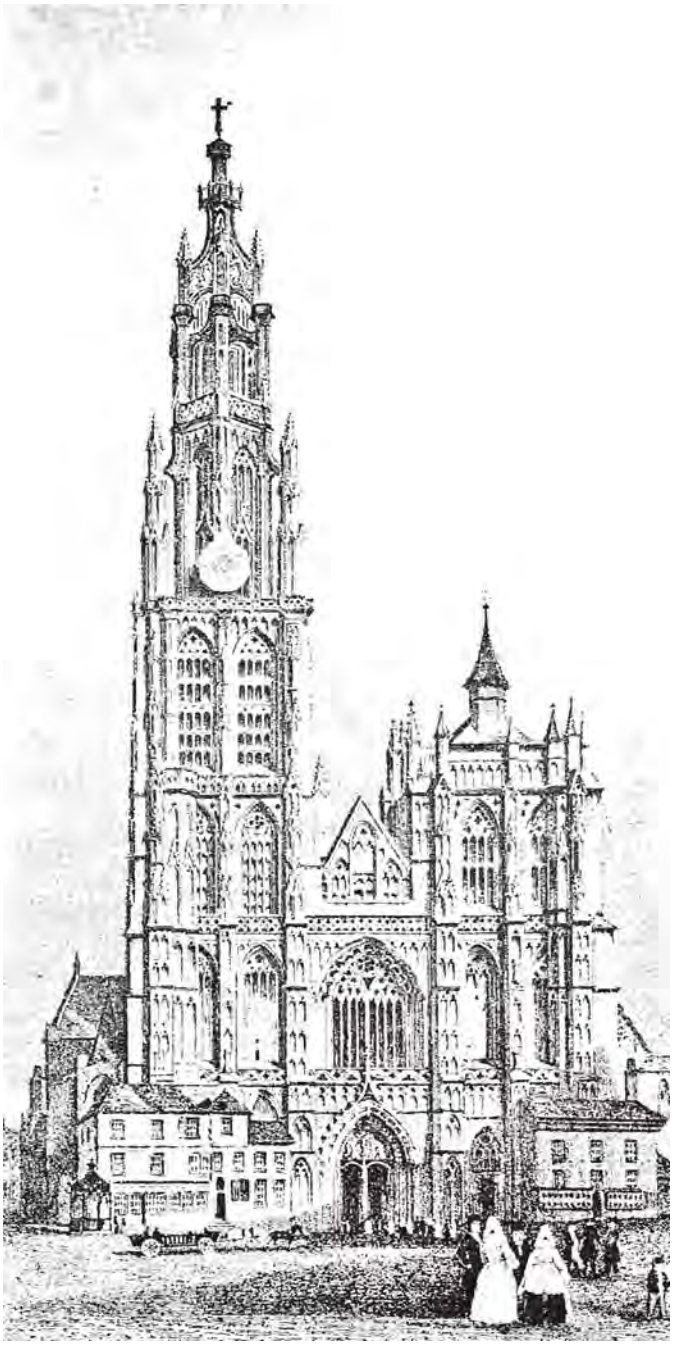
El momento II de contraposición se establecerá en la sucesión de los procesos inmediatos a la presión sobre el gatillo: explosión del fulminante, generación y expansión de gases que alteran el equilibrio del arma y ponen en peligro la propia estructura del fusil.

En el momento III, de resolución, se cumple con el desplazamiento de la bala impulsada por los gases y canalizada a lo largo del cañón y de la ulterior trayectoria. En el contexto de la indeterminación de estas trayectorias, el fusil ha funcionado como institución racional en la medida en la que el arma ha logrado llevar a cabo su *finis operis*, a saber, que una bala salga impulsada a gran velocidad y siguiendo una trayectoria entre otras posibles. Pero esta racionalidad mecánica de la institución fusil ha de estar involucrada con la racionalidad operativa del soldado.



El primer momento de esta racionalidad del fusilero podrá hacerse consistir en la composición, mediante la operación «apuntar» el fusil con el objetivo de la bala (según el *finis operantis* introducido por el soldado). El segundo momento (II) corresponderá a la contraposición entre la dirección del fusil alineado en principio por el soldado, y la dirección efectiva (etic) del fusil respecto del blanco; entre las últimas alineaciones alternativas (que podrían ensayarse a fin de corregir la puntería) sólo una es la correcta. El tercer momento (III) de la racionalidad conductual del soldado se cumplirá en la determinación correcta de la puntería, y el único criterio objetivo de tal racionalidad será el de la intersección efectiva, en el momento III, de la bala y del blanco proyectada en el momento I. Según esto, la conducta de los soldados que jamás aciertan con sus disparos será irracional, salvo que pueda encontrárseles algún otro tipo de racionalidad, pero que ya no estará vinculada a la que analizamos.

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)



Los psicólogos o los sociólogos tenderán probablemente a reinterpretar el par de instituciones de las que hablamos (la institución fusil y la institución fusilero) de otro modo, a saber, el que tiende a reducir este par de instituciones a una sola institución, a la institución del «soldado fusilero», considerando al fusil más que como una institución como un instrumento del equipo de la institución «soldado fusilero». De este modo, la racionalidad se predicaría propiamente, a lo sumo, de la institución social o psicológica «fusilero», y sólo impropiamente (por metonimia o denominación extrínseca) del fusil; en cualquier caso el fusil, como arma objetiva, quedaría subordinado enteramente, sobre todo en lo que pueda tener de racionalidad, al soldado fusilero. Y no será difícil advertir que sobre esta reinterpretación sociológica (o psicológica) de la situación que nos ocupa (la «involucración» entre el fusil y el fusilero) está planeando el dualismo metafísico sujeto conductual (heredero del alma, o del espíritu racional) / cuerpo mecánico.

Ahora bien, desde la idea de institución, como categoría antropológica que estamos delimitando, a la luz del materialismo filosófico, hay que decir que tanto el fusil está subordinado al fusilero como recíprocamente, que el soldado armado con fusil está subordinado a su arma. Sin duda, muchas características del fusil son antrópicas (particularmente las que tienen que ver con su escala, disposición de sus asas manipulables, &c.); es decir, están diseñadas en función de un hombre que va a manejarlo. Pero la estructura misma del fusil (particularmente, el automatismo y dirección que al proyectil le confiere el cañón) tiene una norma o lógica propia a la que el soldado necesariamente ha de subordinarse en su conducta; una lógica que él no ha inventado como soldado, sino que le viene impuesta por la estructura del arma. Una lógica objetiva, como se demuestra, por contraposición, por la posibilidad de construir «instituciones» de armas imposibles (un fusil con el cañón curvado y enchufado a la recámara, al modo de los objetos imposibles de Jacques Carelman; vid. *Catálogo de objetos imposibles*, trad. española, CECI, 1990). En efecto, los objetos imposibles de Carelman podrían considerarse como instituciones transformadas en no instituciones, por su irracionalidad; pero una irracionalidad que depende a su vez de la racionalidad por ellas conculcada.

No es pertinente introducir aquí la consideración según la cual el diseñador del fusil, al que «obedece» el soldado, fue otro hombre (otros hombres), y no un demiurgo superhumano; y no es pertinente porque la institución no se constituye en el momento de su «génesis poética» (suponiendo que la *poiesis* pueda traducirse por «creación» y no simplemente, al modo aristotélico, como inteligencia técnica), sino en el momento en el cual los demiurgos han sido segregados de su obra y ésta está ejerciendo, a través de su corporeidad culturalmente conformada la función de norma sobre otros sujetos conductuales. Esto es ya suficiente para reconocer su condición de institución objetual, porque los sujetos que se someten a su norma lo han de hacer a través de su estructura corpórea, y en modo alguno por comunicación telepática con los demiurgos, aunque éstos sean humanos.

Estos son los motivos por los cuales interpretamos el par (fusil/fusilero) como un ejemplo de institución compleja constituida por la involucración de dos instituciones, tampoco simples, la institución del fusil y la institución del fusilero, que son inseparables, aunque disociables (al fusil Mauser hubieron de conformarse cientos de miles de soldados fusileros franceses o alemanes, o ingleses o italianos).

A partir de la racionalidad acreditada a las instituciones b operatorias podremos pasar a la racionalidad propia de las instituciones a operatorias. En el presente ensayo no entraremos en el análisis detallado de los tres momentos constitutivos de un «arco de racionalidad», análisis del que nos ocuparemos en otro lugar (tomo 6 de la *Teoría del Cierre Categorial*).

La racionalidad institucional implica el reconocimiento de algún tipo de racionalidad a cualquier institución, ya sea subjetual, ya sea objetual. Así, una ametralladora, o un misil, es una institución tan racional como pueda

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

serlo un silogismo proposicional («noetológico»); por supuesto, la racionalidad de las instituciones extrasomáticas se manifestará en la concatenación de sus partes involucradas con la racionalidad conductual de los sujetos que las utilizan («...como si en esto que llamamos armas los que las profesamos no se encerrasen los actos de la fortaleza, los cuales piden para ejecutarlos mucho entendimiento», *Don Quijote* I, 37-38). La propia racionalidad de los silogismos, que Aristóteles propuso como estructura universal de la racionalidad, podría reinterpretarse, muy lejos de la perspectiva mentalista tradicional (el silogismo como tercer acto de la mente) en términos de la racionalidad objetiva, si tenemos en cuenta que el silogismo, como se demuestra principalmente por la posibilidad de su representación geométrica (los círculos de Euler), no es otra cosa sino un arreglo o disposición institucionalizada de relaciones y transformaciones entre objetos corpóreos. Los círculos de Euler, según esto, no habría que interpretarlos como un recurso didáctico para hacer entender, por vía alegórica, a una Princesa de Alemania, una estructura «demasiado abstracta» para ella, porque los círculos de Euler explican el silogismo de modo autogórico, explican el silogismo por medio de un silogismo particular, al modo como la máquina de Atwood no explica la gravitación por medio de colores o de símbolos gráficos, sino por procesos que contienen por sí mismos la gravitación concreta.

En cualquier caso, la racionalidad de las instituciones, en tanto tiene que ver con la identidad mantenida en sus transformaciones, no tiene un régimen único. Puede darse en diferentes modos y en diferentes estados, que dependen del alcance de la identidad comprometida en las transformaciones.

En cuanto a los *modos*, nos atendremos a la distinción entre los planos emic y etic, y a la diferente proporción de su presencia en cada conducta. El «proyecto colombino» puede considerarse parcialmente racional, en tanto que él contenía emic el principio de la esfericidad de la Tierra, pero irracional en tanto no contaba con el continente americano; la institución del ahorro bancario puede considerarse como irracional o ilusoria en cuanto «opera» con el futuro como si fuera un presente; pero es racional si reinterpretamos la institución como un modo de resolver problemas de asignación de recursos.

En cuanto a la diversidad de estados: desde dos criterios, sin duda disociables, podemos diferenciar las identidades pertinentes: el criterio que opone lo simple a lo complejo y el criterio que opone lo abierto a lo cerrado.

Según el primer criterio una identidad es simple cuando se atiene, por abstracción (deliberada o no) a unas únicas líneas de concatenación (en el caso extremo, a una sola) sin tener en cuenta otras posibles líneas involucradas con aquellas pero capaces de interrumpir la transformación principal, desviarla o estorbarla. La racionalidad simple será por ejemplo la racionalidad propia del jugador de ajedrez que despliega un plan de ataque constante y decidido sin tener en cuenta los contraataques internamente posibles, en el sistema, de su adversario. Una identidad es compleja, o de segundo orden, cuando tiene en cuenta, en una medida variable, las posibles líneas de interferencia o composiciones alternativas, que pueden estar involucradas con su proceso y que son capaces de interrumpir, desviar o estorbar la transformación.

Según el segundo criterio, una identidad es abierta cuando no tiene asignado el control de todas las líneas o variables que intervienen en la transformación; y es cerrada cuando tiene asegurado el control de todas las variables que intervienen y, en consecuencia, puede deslindar plenamente el campo de sus variables, lo que ocurrirá, por ejemplo, si la introducción de alguna nueva variable descompone el sistema.

Ambos criterios pueden cruzarse. La tabla siguiente resume este cruce:

Racionalidad	Simple	Compleja
Abierta	(1) Racionalidad abstracta	(3) Racionalidad ordinaria
Cerrada	(2) Racionalidad formal (parcial)	(4) Racionalidad total

La *racionalidad abstracta*, racionalidad simple y abierta, es por así decir ciega o rígida, lo que no excluye que no pueda ser muy efectiva, brillante y triunfadora. Por escasas que sean sus probabilidades, en función de ella podría haberse acuñado el aforismo *Audaces fortuna iuvat*. Es la racionalidad del jugador de ajedrez, o del estratega militar, o del jefe político que planea o apuesta sin tener en cuenta los contra ataques; es una racionalidad de las instituciones que siguen su camino y se reproducen sin tener en cuenta los efectos que puedan derivarse en otras instituciones.

La *racionalidad formal* es la racionalidad simple cuando puede cerrarse en la hipótesis *sic rebus stantibus*, que implica la segregación, como exógenas al proceso, de otras líneas involucradas pero capaces de confluir en la transformación. La racionalidad formal aparece por ejemplo en los silogismos cuando dan por supuesto que su materia se com-

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

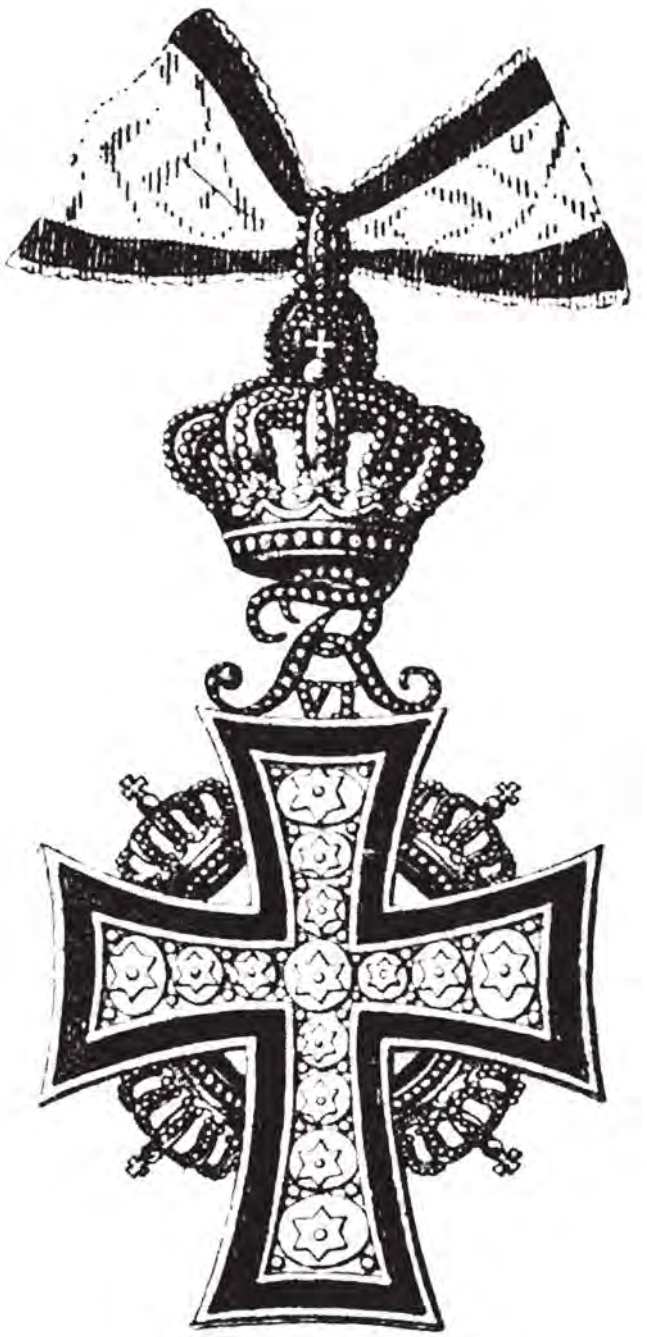
portará «adecuadamente»; la mecánica racional de Newton es formal porque se cumple siempre que no interfieran masas procedentes de otros sistemas gravitatorios o del exterior del sistema (creación continua de la materia).

La *racionalidad ordinaria* es una racionalidad compleja y abierta, que cuenta con los errores y puede tener muchos grados. Es la racionalidad propia de un jugador común de ajedrez que no sea maestro (y que no esté asistido por programas de ordenador ocultos); es la situación normal de la racionalidad política, económica o militar; es la racionalidad de las ciencias en contexto de descubrimiento; es la racionalidad del meteorólogo, o la racionalidad de la tecnología que construye sistemas automáticos o semiautomáticos basados en el presupuesto de que los componentes materiales moleculares van a mantener su comportamiento más probable.

La *racionalidad total* es la racionalidad compleja cuando ha logrado el control pleno de su campo, y no tanto por abstracción de variables o parámetros, sino por demostración de la imposibilidad de introducir parámetros ocultos que no alteren el equilibrio del sistema. En este sentido la racionalidad total reproduce de algún modo las condiciones de la racionalidad simple. La racionalidad total hay que referirla, en todo caso, a una categoría determinada, y tiene un alcance esencial más que existencial. Los ejemplos que puedan aducirse de racionalidad total son muy escasos, y habrían de limitarse a ciertos campos de las Matemáticas y de la Mecánica (teniendo siempre en cuenta que los espacios matemáticos o los mecánicos, a temperaturas de millones de grados, desaparecen, y con ellos su propia racionalidad).

(5) Una quinta característica de las instituciones que, en rigor, deriva de su racionalidad (entendida en función de las transformaciones idénticas) y por tanto de su repetibilidad, es la característica de la *normatividad*. La normatividad de las instituciones puede deducirse, en efecto, de su repetibilidad, muy emparentada con la universalidad lógica o formal (en tanto se opone a la singularidad concreta), universalidad que no hay que confundir con la universalidad material, equivalente en muchos casos a la ubicuidad. En la medida en que una institución implica su repetibilidad, habrá que considerarla como normativa (sin confundir este carácter normativo con un carácter preceptivo), porque sólo cabe la repetibilidad si la forma repetible actúa a título de modelo formal. En nuestros días, un concierto de violín y piano K, con su partitura correspondiente, es sin duda una institución virtual, o formal (si ha sido presentado en público); un concierto improvisado de violín y piano, y que no haya sido recogido en partitura, ni grabado, es un contenido cultural pero, aunque haya sido público, al no ser repetible, no es una institución, aún cuando su valor musical fuese superior al del concierto institucionalizado (advertimos de paso que la institución «concierto de violín y piano K» sólo es posible si preexisten las instituciones «violín», «piano» y «procedimientos de registro»).

Las instituciones, precisamente por su condición de estructuras racionales multiplicables, alcanzan su condición de normas. Las instituciones son normativas y la normatividad puede adscribirse a su propio *telos*. Es su telos o finalidad interna lo que las mantiene iguales a sí mismas, y lo que



constituye precisamente, al entrar en composición con otras instituciones, el germen de su variación.

Todas las instituciones implican una norma, y en este sentido (y no en el sentido de una normatividad impuesta desde fuera, exógena a la propia institución) *la norma es inmanente a cada institución: la institución contiene en sí misma su propia norma*. De este modo hablamos de la norma del tallado del hacha achelense, o de la norma del vaso campaniforme, o de la norma de las vocales latinas. Una flecha, como institución, tiene su propia norma, y no es posible reproducirla siguiendo la norma del martillo. Los llamados objetos o situaciones imposibles (Escher, Carelman...) estarán constituidos mediante composición de normas incompatibles, y sólo en el terreno del papel,

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

«que todo lo resiste», pueden llegar a considerarse como instituciones de lo absurdo.

(6) Como sexta característica de las instituciones señalaremos su condición axiológica: las instituciones son valores o contravalores; no son neutras (en todo caso el carácter neutro de una institución es una situación que habrá que explicar en cada caso). Otra cosa es que una institución postergada pueda ser «puesta en valor» (la *Wertsetzung* de Müller-Freienfels), en ocasión y lugar oportunos, como se pone en valor una empresa que pretende cotizar de nuevo el Bolsa.

La condición axiológica de las instituciones puede ser fundamentada también a partir de la inmanencia del mundo institucional. No se trata de que las instituciones hayan de ser consideradas como bienes susceptibles de recibir valores sobreañadidos, procedentes de «otro mundo ideal». Si tenemos en cuenta la naturaleza conflictiva del mundo de las instituciones, en cuanto symploké circunscrita al espacio antropológico, la dimensión axiológica aparecería en el momento mismo en el que una institución se determina como opuesta (incompatible) o como aliada (compatible) con otras instituciones tomadas como referencia. Los valores son, de algún modo, valores «marginales», es decir, valores de una variable cuyo incremento (positivo o negativo) es resultante marginal determinado por el «arrastre» de los incrementos de variables de otras funciones que, cuando son cuantificadas (como es el caso de los valores económicos) podrán analizarse a través de la función derivada, de la función generadora de la variación, función que mide el ritmo de crecimiento o decrecimiento de la función dada. «Poner en valor» una institución —por ejemplo, un solar— es tanto como poner este solar en conexión con un plan de urbanización que elevará su precio en un intervalo de tiempo corto. De-valuarlo es tanto como ponerlo en conexión con un subsuelo poco firme o peligroso.

La polarización axiológica de las instituciones es, según esto, un proceso inmanente al mundo institucional, puesto que deriva de la misma coexistencia en symploké —no armónica— de las instituciones. Si, según la hipótesis del armonismo metafísico, todas las instituciones fueran compatibles con todas las demás, y en el mismo grado, todas tendrían un mismo valor positivo, lo que equivaldría entre otras cosas a decir que carecían de todo valor de cambio.

III. Clasificación de las instituciones

1. Diferentes criterios de clasificación y sus implicaciones filosóficas

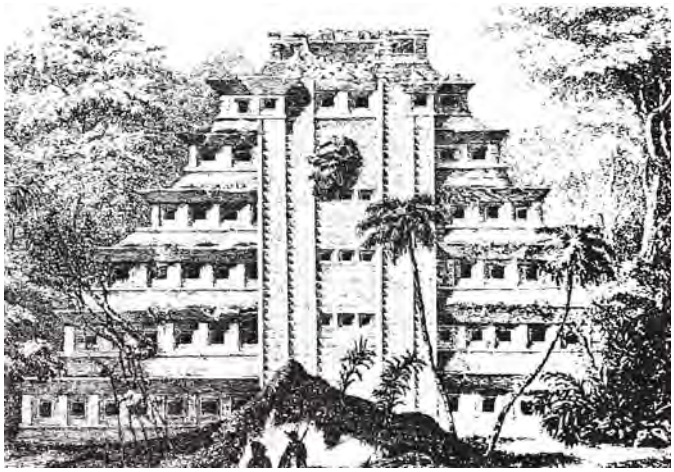
Las instituciones, como unidades culturales, no son homogéneas materialmente, sino muy heterogéneas dentro del «todo complejo». Por ello las instituciones han de clasificarse según diversos criterios, que atenderán sobre todo a su materia, pero determinada según intereses pragmáticos muy diversos (militares, catastrales, gremiales...). Así, hablaremos de instituciones lingüísticas, pero también de instituciones arquitectónicas, o musicales, o técnicas, o de instituciones de parentesco, o políticas, o agrícolas, o religiosas o científicas. El despiece de cada rama de la cultura en instituciones específicas de la rama corresponde a cada especialidad; sin perjuicio de que ulteriormente puedan ponerse en correspondencia, según rangos variables, unas con otras (pongamos por caso, la institución arquitectónica «zócalo» —que corre a lo largo de un muro continuo— puede ponerse en correspondencia con la institución musical «bajo continuo» —que corre a lo largo de un discurso musical—; la institución geométrica «teorema de Euclides» puede ponerse en correspondencia con la institución poética «soneto»).

Las instituciones son múltiples, pero esta multiplicidad deriva no sólo de su materia, sino también de su formato, incluso del rango taxonómico que le corresponda (la institución del «matrimonio monógamo» es de rango específico frente a la institución del matrimonio, en general; la institución del matrimonio tiene un alcance, o área de difusión, prácticamente universal en el espacio antropológico, mientras que la institución de la «misa católica» tiene un área de difusión regional, aunque muy dilatada).

Es obvio que los criterios de clasificación de las instituciones, en su sentido antropológico más amplio, han de ser también múltiples y variadas. Al mismo tiempo los criterios de clasificación utilizados no son enteramente indiferentes a la «filosofía de las instituciones» que se presuponga.

Una filosofía teleológica, de sesgo funcionalista, del Género humano, inspirará una clasificación de las instituciones del estilo del que fue practicado por Malinowski o por Marvin Harris; no hay que pensar en que una filosofía de las instituciones hubiera de mantenerse en un nivel tal de abstracción que pudiera considerarse indiferente a las clasificaciones «técnicas» de los especialistas. Sin duda puede darse el caso de que algunas clasificaciones de instituciones puedan entenderse en un terreno puramente técnico o circunscrito a criterios prácticos muy definidos (instituciones políticas, catastrales, de investigación etnográfica...); sin embargo estas clasificaciones, aún cuando estén técnicamente orientadas y funcionen en el contexto de su finalidad, no por ello tienen por qué ser neutras filosóficamente, y lo más probable es que su neutralidad sea sinecoide respecto de diferentes sistemas filosóficos.

Es decir, una clasificación de las instituciones podrá estar involucrada en filosofías distintas, pero sin por ello mantenerse ajena a todas ellas, por lo cual cabrá hablar de la filosofía «implicada» por una clasificación de las instituciones. Suele ser explícita, y de ahí su ingenuidad, la filoso-



© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

fía contenida en los criterios funcionalistas (llamados a veces «materialistas») utilizados en los tratados generales de Antropología cultural, que se sirven de rúbricas tales como: «instituciones destinadas a la producción básica», «instituciones destinadas a la reproducción de la vida», «instituciones dedicadas a la relación con los dioses», &c.

2. Criterios tomados del espacio gnoseológico

Pero en el momento de disponernos a clasificar a las instituciones en cuanto categorías antropológicas, tenemos que determinar criterios de clasificación cuya perspectiva pueda considerarse capaz de cubrir la totalidad de los billones de contenidos institucionalizados del espacio antropológico.

Sin duda estos criterios de clasificación podrían tomarse de diferentes sistemas filosóficos que contemplan al espacio antropológico desde perspectivas envolventes (teológicas, cósmicas); perspectivas que, en realidad, son las que están inspirando a clasificaciones que vemos presentes en la antropología presuntamente positiva. Por ejemplo, cuando se introducen criterios teleológicos tales como «instituciones orientadas hacia la reproducción del Género humano» es porque estamos envolviendo al Género humano en el «cosmos»; o bien, cuando utilizamos el criterio: «instituciones orientadas a canalizar las relaciones de los hombres con Dios», estamos suponiendo no solamente a Dios, sino acaso también que los templos pudieran ser categorizados como «albergues de la divinidad».

Si queremos atenernos del modo más estricto a los contenidos del espacio antropológico, entonces los criterios habrán de ser tomados necesariamente de algún contenido de este mismo espacio antropológico, porque quien se dispone a clasificar las instituciones no puede considerarse como un dios o un extraterrestre capaz de asentarse en alguna plataforma exterior a ese espacio.

La variedad y diversidad de las instituciones, en el ámbito del espacio antropológico, exige o al menos justifica que recurramos a criterios que, aún siendo oblicuos o parciales tengan un alcance proporcionado a las dimensiones de ese espacio antropológico. Y este es el caso de los criterios gnoseológicos.

Si tomamos criterios del espacio gnoseológico la razón es clara: el espacio gnoseológico (en tanto está concebido para dar cabida a la totalidad de las ciencias en sentido estricto y, a su través, a las técnicas y a las disciplinas paracientíficas) tiene unas proporciones conmensurables con el espacio antropológico, aún siendo los ejes de aquel en cierto modo oblicuos a los ejes de este último.

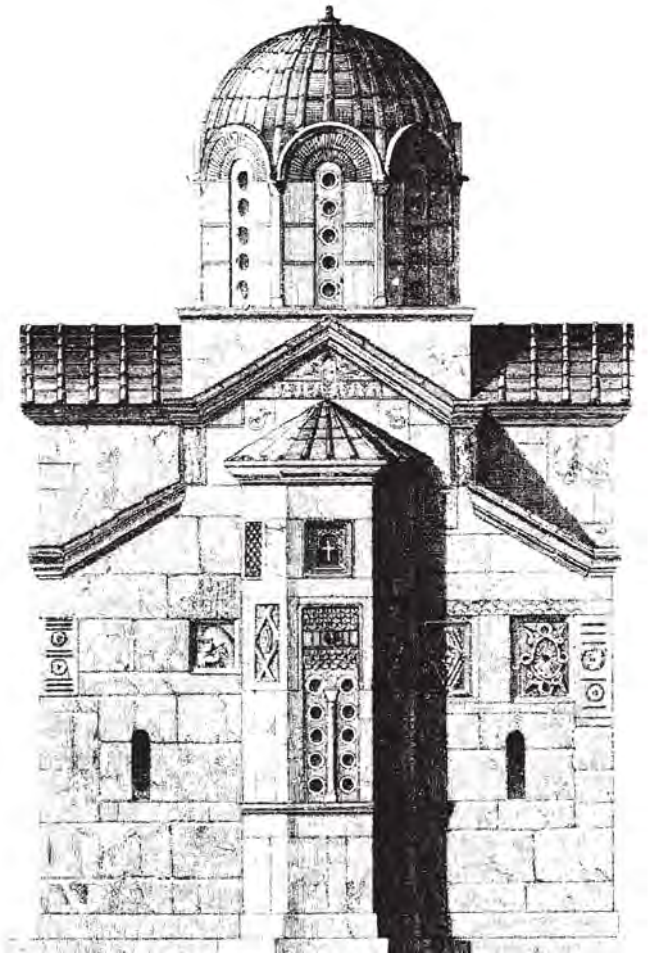
El espacio gnoseológico puede considerarse, en efecto, adecuado en principio al espacio antropológico, ante todo en extensión, porque la totalidad de las ciencias, en sentido amplio, se coordina o superpone con la totalidad de los contenidos del espacio antropológico; y puede considerarse proporcionado también en intensión, porque a las instituciones (tal como las hemos definido), por su racionalidad, ha de reconocérseles una profunda afinidad con las ciencias positivas, en tanto ellas son también racionales y en gran medida también son instituciones. (De hecho hemos utilizado en otras ocasiones el espacio gnoseológico como criterio de análisis de las instituciones políticas, ver *Primer ensayo sobre las categorías de las ciencias políticas*, Logroño 1990.)

Por supuesto, las instituciones, en general, no son ciencias, en sentido estricto, aunque la gran mayoría de ellas puedan considerarse como implicadas en ciencias en su primer sentido, el de la ciencia como «saber hacer» (toda institución, dotada de un nombre específico o genérico, es algo que ha de poder ser reproducido por los hombres, lo que requiere, por parte de estos, una técnica o ciencia en el sentido del «saber hacer»). Por su parte, las ciencias, en sentido estricto, están involucradas siempre con instituciones complejas, y cada ciencia implica un complejo de instituciones.

No tiene nada de extraño, en principio, que consideremos la posibilidad de asentarnos en la plataforma general del espacio antropológico para determinar criterios pertinentes de clasificación de las instituciones del espacio antropológico.

3. La estructura del espacio gnoseológico: eje semántico, eje sintáctico y eje pragmático

Concebimos al espacio gnoseológico estructurado según tres ejes: (1) semántico, (2) sintáctico, (3) pragmático. El eje semántico (que comprende tres segmentos: referenciales, fenómenos y esencias o estructuras) acoge a las ciencias en cuanto instituciones globales delimitadas según los con-



© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

tenidos de sus campos respectivos. Desde el eje sintáctico las ciencias se nos muestran como constituidas por partes (términos, relaciones, operaciones) que se entretejen unas a otras dentro de una misma ciencia; y el eje pragmático acoge a las ciencias en cuanto ellas mantienen siempre la referencia a sujetos conductuales humanos (los «sujetos gnoseológicos»), cuya presencia en las ciencias se manifiesta a través de autologismos, dialogismos o normas.

Ahora bien: cuando nos situamos en el espacio gnoseológico como plataforma para el análisis clasificatorio de las instituciones culturales, en su sentido más amplio, no lo hacemos en modo alguno desde el supuesto de la posibilidad de una coordinación o superposición biunívoca, eje a eje, de los ejes del espacio gnoseológico (semántico, sintáctico, pragmático) a los ejes del espacio antropológico (circular, angular, radial). Una tal superposición biunívoca implicaría a su vez la suposición de un paralelismo entre los planos del espacio gnoseológico y los del antropológico. Pero la suposición de un tal paralelismo sería enteramente gratuita. La superposición no tiene por qué ser coordinativa; los planos de los dos espacios no tienen por qué ser paralelos, sino oblicuos. Pero si los planos del espacio gnoseológico cortan oblicuamente, «como planos secantes», a los planos del espacio antropológico, podrá darse el caso de que cada uno de los tres ejes del espacio gnoseológico atraviesen o intersecten con los tres ejes del espacio antropológico.

4. Importancia antropológica de cada eje

Comenzaremos por la clasificación de las instituciones desde criterios tomados del eje semántico; en segundo lugar nos referiremos a las clasificaciones de las instituciones inspiradas en el eje sintáctico y por último a la clasificación de las instituciones llevadas a efecto desde criterios pragmáticos.

La importancia de la perspectiva semántica radica en que, desde ella, la clasificación de las instituciones (clasificación que por otra parte es la más frecuente, pues semánticas son las distinciones entre, por ejemplo, instituciones militares, eclesiásticas o políticas) está fundada en criterios semánticos inmanentes, es decir, en criterios que no son trascendentes al espacio antropológico, que no exceden a las figuras propiamente institucionales, ya porque los criterios son causales («las instituciones eclesiásticas son figuras creadas por los sacerdotes») ya porque los criterios son teleológicos emic («las instituciones eclesiásticas se ordenan a canalizar las relaciones de los hombres con Dios»). La perspectiva semántica es inmanente, y ante todo etic, lo que no quiere decir que la perspectiva etic no deba alcanzar la capacidad de incorporar las definiciones emic de estas instituciones.

Pero también la perspectiva sintáctica nos permite diferenciar tipos de instituciones diferentes, no ya tanto en función de sus contenidos semánticos, sino de los modos según los cuales las instituciones se componen con otras instituciones. La perspectiva sintáctica es esencial, desde el momento en el que presuponemos que no cabe hablar de instituciones aisladas, puesto que siempre las instituciones están dadas en el contexto de otras instituciones. Puede decirse, sin embargo, que los criterios sintácticos apenas han sido utilizados como criterios de clasificación de las instituciones; y otro tanto habría que afirmar de los criterios pragmáticos. Sin embargo, las clasificaciones pragmáticas, en el sentido gnoseológico (no nos referimos, por supuesto, a los criterios pragmáticos de orden funcional, como puedan serlo las «instituciones orientadas a la alimentación», o bien, «instituciones orientadas al comercio») tienen gran significado en una teoría de las instituciones que quiera tener aplicación a la propia teoría de la ciencia.

5. Las instituciones consideradas desde el eje semántico

Comencemos por las instituciones formalizadas originariamente en el eje semántico.

Teniendo en cuenta el carácter oblicuo del plano secante gnoseológico cuando lo aplicamos al espacio antropológico, podremos afirmar que cuando analizamos las instituciones antropológicas desde criterios tomados del eje semántico, no tendremos por qué suponer que estamos refiriéndonos a las instituciones polarizadas en algún eje determinado, dentro del espacio antropológico. Recíprocamente, cuando nos refiramos a las instituciones recogidas en algún eje de este espacio, el eje radial por ejemplo, no tendremos por qué suponer que estamos coordinando únicamente este eje con el eje semántico, o con el sintáctico o con el eje pragmático del espacio antropológico.

El análisis de las instituciones desde un criterio semántico es solo analógicamente equivalente al análisis de las ciencias desde ese criterio semántico, como veremos a continuación.

Supondremos, en conclusión, que las instituciones consideradas en la amplitud universal que a ellas les atribuimos, como categorías del espacio antropológico, serán susceptibles de ser clasificadas según los tres criterios que analógicamente a los que utilizamos en el espacio gnoseológico para analizar a las ciencias, puedan dar algún rendimiento al ser proyectadas sobre el mismo espacio antropológico.

Los criterios semánticos se aplicarán a las instituciones cuando éstas se consideren como unidades globales (a la escala en que lo sean), es decir, como totalidades a su vez concatenadas a una totalidad superior (la «sociedad humana», el «espacio antropológico») que ya no tendrá por qué ser considerada como una institución. Las instituciones se nos muestran disociadas unas de otras y, por tanto, según una suerte de distributividad desplegada en el conjunto del espacio antropológico.

Ahora bien, las instituciones en cuanto totalidades delimitadas en el espacio antropológico son múltiples, y habrán de diferenciarse ante todo por sus contenidos

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

semánticos inmanentes. Pero los contenidos de estas instituciones, en tanto están organizados como totalidades (que son partes de un todo y, a su vez, tienen partes ellas mismas) podrán ser agrupadas según dos estratos semánticos característicos de toda estructura «hilemórfica» (en el sentido en que hemos tomado este concepto): uno de ellos es el carácter formal (holótico) relativo a su propia condición de totalidades o de partes de totalidades; y el otro de carácter material, de contenido institucional.

Se nos ofrecen de este modo dos tipos de criterios semánticos para clasificar las instituciones: el criterio formal holótico y el criterio material institucional. Estos dos criterios son inseparables, aunque son disociables: dada una institución ésta se nos presentará siempre como susceptible de ser clasificada, o bien según criterios formales, o bien según criterios materiales. Las instituciones, consideradas por su materia como instituciones de parentesco, por ejemplo, cambiarán su significado material según se las considere formalmente como instituciones de tipo sistemático (por ejemplo, como un sistema taxonómico distributivo de tipos de relaciones de parentesco) o bien de tipo sistático (como contraídas a una familia, o a una red o sociedad de familias).

Distinguiremos por tanto las dos clases siguientes:

Clase 1. Esta clase engloba a las categorías institucionales según criterios semánticos formales (holóticos).

Nos atendremos aquí a la distinción fundamental entre el tipo de totalidades sistáticas y el tipo de totalidades sistemáticas. Las instituciones consideradas como categorías sistáticas se nos presentan como susceptibles de concatenación con otras instituciones de un modo real (causal, por ejemplo); consideradas como totalidades sistemáticas se nos presentan como susceptibles de trabar relaciones con otras de un modo más bien lógico, no meramente «mental». La familia F1 contrae relaciones sistáticas con F2 a través del matrimonio de un individuo de F1 y otro de F2. La familia Fg contrae relaciones sistemáticas con otra familia Fk, de estructura análoga (por ejemplo, monógama), aún cuando entre Fg y Fk no medie relación alguna de parentesco.

Orden 1. Instituciones consideradas desde categorías sistáticas.

El criterio más pertinente puede ser aquel que distingue las relaciones merotéticas en sentido sistático (cuando las instituciones tienen la forma de la parte de un todo sistático) y las relaciones holotéticas (cuando las instituciones tienen la forma de un todo respecto de partes formales suyas).

Las instituciones merotéticas (las categorías merotéticas institucionales) pueden darse en diferentes rangos. Por ejemplo, en el rango de parte elemento («soldado» es institución que implica siempre la relación de pertenencia ed un individuo a una totalidad sistática, tal como «pelotón» o «batallón»), en el rango de parte intermedia («batallón» como parte de «regimiento», lo que no excluye que «batallón» pueda figurar como singularidad: «Batallón del Príncipe»).

Las categorías holotéticas institucionales se dibujan como totalidades respecto de sus partes integrantes, y también según diversos rangos: «familia» o «Estado» son institu-

ciones holotéticas cuando son entendidas como totalidades que contienen múltiples partes.

En cualquier caso, las relaciones sistáticas pueden contener una relación interna entre partes y partes sucesivas (no simultáneas). Desde este punto de vista se distinguirán las instituciones durativas (instituciones cuyas partes —tomando como referencia las partes individuales— dicen referencia a partes sucesivas) e instituciones no durativas. Las instituciones durativas tienen que ver sobre todo con las categorías merotéticas; las no durativas con las holotéticas (por cuanto estas presuponen que el todo ya está dado íntegramente). La familia romana (y, por supuesto, otros muchos tipos de familia) es institución durativa, cuando se considera no como institución holotética, dada en su integridad a lo largo de un intervalo histórico («la familia de los Escipiones») sino como institución merotética «en proceso»; el carácter durativo de esta institución queda reflejado sobre todo por la institución de la herencia, de la parte legítima, porque esta institución demuestra que el patrimonio familiar no se predica de la familia actualmente existente (en cuanto parte de la familia total), sino de sus descendientes futuros, en cuanto herederos forzosos. Una institución durativa, como lo es la familia romana, es una institución sistática supra individual.

Orden 2. Instituciones consideradas desde categorías sistemáticas.

Las categorías sistemáticas no se refieren directamente a las totalidades o partes corpóreas, sino más bien a relaciones entre aquellos cuerpos. Según esto podríamos tomar como criterios de clasificación de estas instituciones los mismos criterios utilizados para clasificar las propias clasificaciones, a saber, los dos siguientes: el criterio que opone las totalidades distributivas a las atributivas, y el criterio entre las clasificaciones ascendentes y descendentes. Del cruce de estos dos criterios obtendremos una clasificación de las instituciones en las siguientes cuatro clases: (1) taxonomías (clasificaciones descendentes y distributivas, como pueda serlo la clasificación en cinco clases de los poliedros regulares), (2) particiones o desmembramientos (clasificaciones descendentes y atributivas, como pueda serlo la clasificación anatómica de las partes de un organismo), (3) tipologías (clasificaciones distributivas y ascendentes, como pueda serlo la tipología de biotipos de Kretschmer), y (4) agrupamientos (clasificaciones atributivas y ascendentes, como pueda serlo la clasificación de los continentes de Wegener).

Obtendríamos, de este modo, cuatro clases de instituciones según las categorías sistemáticas siguientes:

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

(1) Instituciones que asumen la condición de una taxonomía. Podría valer como ejemplo la institución «oligarquía» como alternativa dada en la taxonomía aristotélica de las instituciones políticas (monarquía, oligarquía, república); o la institución «palanca de primer género», como alternativa a los otros dos géneros de palanca.

(2) Instituciones que asumen la condición de figura de una tipología, como pudieran serlo las instituciones «columna jónica» y «columna corintia».

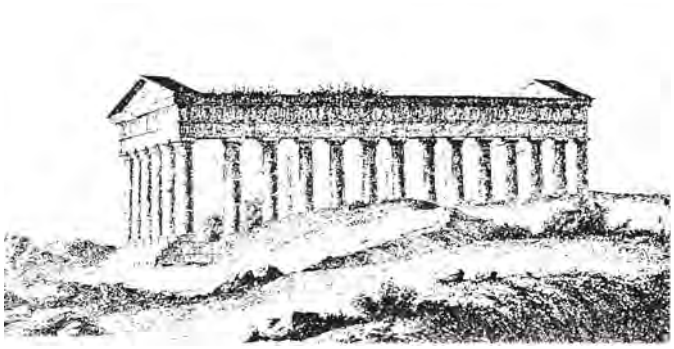
(3) Instituciones partitivas, cuya figura está dada en el proceso de una partición o desmembramiento. Podría valer como ejemplo la institución «provincia» o «región», en cuanto partes de un Estado previamente establecido.

(4) Instituciones agrupamiento, cuando figuran en el proceso de un agrupamiento atributivo y ascendente. Por ejemplo, la institución «tesoro del Carambolo» (que forma parte del Museo Antropológico de Sevilla) en cuanto unidad plenamente diferenciada de otros objetos clasificados en otras salas o vitrinas del propio Museo.

Las instituciones, en cuanto son a la vez totalidades sistemáticas y sistáticas, pueden muchas veces considerarse como sistemas, ya sea de naturaleza suprasistática (la institución «ONU» como «sistema de las Naciones Unidas») o intrasistática (la institución «Estado» como sistema de sus partes formales institucionalizadas).

Por lo demás, el grado de complejidad de una institución (medido por el número de instituciones elementales que contiene) puede ser muy elevado, si bien ese grado de complejidad será siempre menor que el cardinal de instituciones asignado al material coordenado en el espacio antropológico. Esto es debido a que la acumulación de instituciones no constituyen siempre una institución, porque un complejo de instituciones no es siempre una institución compleja, como si fuese un organismo. Como instituciones elementales (que no contienen en su estructura otras instituciones) cabría considerar acaso a las personas humanas o numéricas (al menos a las personas consideradas como instituciones a las que se asigna un DNI *Documento Nacional de Identidad*), y no como «sustancias espirituales», «supuestos de naturaleza racional», &c. También serían instituciones elementales los llamados vasos Canope, del Antiguo Egipto (a partir del año 2000 a.n.e.), en cuanto instituciones individuales, porque en ellos se guardaban las vísceras de los cuerpos momificados. Sin embargo J. P. Sartre justificó su renuncia al Premio Nobel diciendo que un «intelectual libre», como él creía serlo, «no podía convertirse en una institución». Pero en el París de los años cincuenta y sesenta del siglo XX Sartre era tan institución parisina como pudiera serlo la Torre Eiffel. Otra cosa es que fuera una institución efímera (relativamente a la duración de la Torre Eiffel), pero no por ello dejaba de ser supraindividual, social, y era lo que era a través de su leyenda, que le obligaba (como al Rey Lear) a «ocuparse en ser lo que aparecía ser», entre otras cosas, un ser que renuncia al Premio Nobel para seguir ateniéndose a la norma de la institución en la que consiste.

No es tan sencillo considerar como institución elemental a una moneda metálica, por cuanto ésta puede contener a otras instituciones —tales como las figuras del anverso y



del reverso— que desempeñan la función de instituciones merotéticas de la institución elemental. En cualquier caso la moneda tiene una identidad numérica, como lo demuestra que no puede utilizarse dos o varias veces para pagar la compra de un mismo bien. Una botella de vino, numerada y con su código de barras impreso, es también una institución elemental, como lo son cada una de las partidas de un estuche individual (que ya no podría cada una considerarse como institución elemental).

Orden 2. Engloba a las categorías institucionales según criterios semánticos materiales. Como las instituciones son totalidades que forman parte del espacio antropológico, cuando tomamos como criterio, no ya su forma holótica, sino su materia o contenido, dentro de ese espacio, tendremos que establecer una taxonomía de las mismas a partir de los tres ejes del espacio antropológico; una taxonomía que comprenderá siete clases mejor o peor deslindadas (tendremos en cuenta que cada eje es inseparable de los restantes, pero que ningún eje se da aislado de los otros, sin perjuicio de que sea disociable de los demás, según el criterio de asociación sinecoide que venimos utilizando).

Clase 1. Instituciones circulares. Son las instituciones cuyo significado pide ser adscrito primordialmente al eje circular del espacio antropológico. «Asamblea parlamentaria» es una institución política de carácter eminentemente circular (lo que no excluye su involucración con instituciones radiales, como pueda serlo el edificio del Parlamento).

«Conferencia» de un orador a su público es también institución circular. Estas instituciones pueden ser consideradas sistáticamente (asamblea parlamentaria en cuanto está concatenada con un gobierno, o gabinete, y un poder judicial) o sistemáticamente (la clase de las asambleas parlamentarias de todos los Estados democráticos, diferenciados según un sistema dado de clasificación).

Clase 2. Instituciones radiales. Son las instituciones adscribibles primordialmente al eje radial del espacio antropológico, sin por ello perder su condición de instituciones culturales. El palacio, en el que tienen lugar las asambleas parlamentarias, es una institución radial inmueble, a diferencia de las monedas o de los vasos campaniformes, que son instituciones radiales muebles. Pero también la constelación «Osa Mayor» es una institución radial, porque la figura «Osa Mayor» no es una realidad natural, ni pertenece formalmente al «Reino de la Naturaleza», aunque sus componentes sean estrellas reales (también los componentes del palacio son moléculas de carbono, sílice, &c., sin que por ello el palacio deje de formar parte del «Reino de la Cultura»). La «Osa Mayor» es, en cuanto constelación fi-

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

gurativa, una institución cultural (aunque las estrellas que la configuran sean entidades naturales).

¿Podría considerarse también al «Sol que sale cada día» —en cuanto entidad dotada de identidad individual-sustancial— como una institución? Sabemos que algunos pueblos primitivos no consideraban al Sol como algo que sale y se pone cada día, sino como un individuo perteneciente a una clase de individuos (el «poblado del Sol») que van naciendo cada mañana para morir por las tardes. La transformación del «poblado del Sol» paleolítico en el Sol individual que discurre por el firmamento, ¿no tiene algo que ver con un proceso cultural de institucionalización de los fenómenos astronómicos?

Clase 3. Instituciones angulares. Son aquellas en cuya composición figuran animales linneanos o no linneanos. «Rebaño», en cuanto parte marcada del patrimonio de un propietario, es institución angular, como también lo es un «animal de compañía», que incluso tienen un nombre propio, y una tumba propia; como también es una institución el «Buey Apis» (como animal linneano) o «Satán» (como animal no linneano, herbívoro, dotado de cuernos y pezuñas).

Clase 4. Instituciones circulares-radiales. Son instituciones compuestas de elementos circulares y radiales que figuran como tales. Valgan como ejemplo las instituciones «recolección», «vendimia» o «sextaferia». La institución «ahorro doméstico» (en cuanto contradistinta del «ahorro bancario») es institución circular (ahorra la familia, no el individuo) y radial (se ahorran bienes extrasomáticos, como cereales o monedas).

Clase 5. Instituciones circulares-angulares. Son instituciones constituidas por componentes primordialmente circulares y angulares. «Cacería» es una institución de la clase 5, y también lo es la institución «corrida de toros» (sin perjuicio de sus componentes oblicuos radiales: la plaza, el tablado).

Clase 6. Instituciones angulares-radiales. La institución «parque zoológico» podría servir de ejemplo.

Clase 7. Instituciones tridimensionales son instituciones constituidas directamente por elementos circulares, radiales y angulares. En cierto modo casi todas las instituciones tienen componentes de los tres ejes, pero no todas tienen los tres componentes de un modo recto, sino oblicuo; y algunas instituciones ni siquiera oblicuamente tienen componentes del eje angular, como ocurre con la institución «Asamblea parlamentaria» de un Estado laico. Un ejemplo inigualable de institución tridimensional es el de la familia

antigua, en cuanto unidad económica (en el sentido de Jenofonte o Teofrasto), porque la economía doméstica antigua incluía no solamente seres humanos, desde luego (señores, esclavos), pero también tierras (huertos, latifundios) y ganados.

6. Instituciones formalizadas básicamente en el eje sintáctico

Las instituciones se nos presentan ahora como totalidades no ya globales (holotéticas o merotéticas) sino resueltas en sus partes pero en tanto se relacionan con otras partes del todo, y aún con partes de otras instituciones totalizadas.

Las instituciones podrían considerarse como términos (elementales o complejos) que mantienen relaciones diversas entre sí, y que, mediante operaciones (de constitución, transformación, &c.) conducen a otras instituciones en la inmanencia de la cultura como todo complejo. Hablaríamos de una suerte de cierre tecnológico de las instituciones, incluso en el sentido de un postulado metodológico de inmanencia, que podríamos ver ya utilizado por Durkheim cuando pedía que a los fenómenos sociológicos (en gran medida institucionales) se les buscasen causas también sociológicas, y no por ejemplo astronómicas o psicológicas.

Varios criterios sintácticos pueden tener aquí pertinencia. Según un criterio (1), las instituciones podrían ser clasificadas como instituciones determinativas, relativas y operativas. Las instituciones determinativas (de términos) se distinguirían de las instituciones relacionales y de las operatorias. Es obvio que las instituciones relacionales no pueden ser elementales, pues toda relación implica al menos dos términos (en las relaciones reflexivas, un término «desdoblado»). Otro tanto hay que decir de las operaciones. La columna dórica de un templo griego es una institución determinativa (cada columna dórica es un miembro de la clase «columnas dóricas»). La disposición de varias columnas dóricas formando la columnata frontal o la lateral, es también una institución, pero relacional, y además con un componente sistático evidente, añadido al componente sistemático (las columnas no se relacionan entre sí como meros elementos de una clase —relación que ya no es institucional, sino aleatoria— sino como partes de un «todo relacional» arquitectónico). La transformación de la columnata angulada en columnata rectilínea o semicircular podría ponerse como ejemplo de institución operatoria.

Según el criterio (2) las instituciones se nos agrupan como instituciones sistáticas.

Ante todo como instituciones holotéticas, en relación con otras instituciones holotéticas; por ejemplo, la relación de un Estado con sus vecinos. En el límite inferior nos encontramos con las llamadas (por Erving Goffman) «instituciones totales» (*total institutions*) o aisladas (*Asylums,* Nueva York 1961): «Un lugar de residencia y de trabajo en donde un gran número de individuos que se encuentran en la misma situación, separados del mundo exterior por periodos relativamente largos, desarrollan conjuntamente una vida de reclusión cuyas modalidades están explícitas y minuciosamente reglamentadas.»

También las instituciones merotéticas en relación con otras instituciones de su rango; valdría como ejemplo la

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

institución «embajador». En tercer lugar instituciones merotéticas en relación con instituciones de su rango; por ejemplo, la institución «ciudades hermanas» de dos Estados distintos.

Un tercer criterio (3) agrupa a las instituciones sistemáticas, que pueden clasificarse en instituciones universales (ubicuas), como pueda ser la institución familia, o la institución persona humana tras la Declaración Universal de los Derechos del Hombre, o instituciones locales (como pueda serlo la institución del vudú).

Según un criterio (4) las instituciones pueden clasificarse en dependientes e independientes; un criterio que se aplica sobre todo a las instituciones sistáticas.

Las instituciones, a la luz del principio de symploké, pueden en efecto estar vinculadas a otras por razones de dependencia en un grado mayor y más extenso que otras. Cabría definir un tipo de instituciones que denominamos «instituciones frías» (en el sentido cultural analógico, no físico) refiriéndonos a aquellas instituciones que no dependen en su duración de la acción de otras instituciones en cuanto tales (aunque dependa de factores no institucionales, naturales o culturales). Y esto puede ocurrir de diversos modos: o bien porque la protección que necesita de otras instituciones sea sólo a título de protección indirecta contra terceros (el Museo, como institución protectora de instituciones cerámicas) o bien porque ni siquiera necesita de instituciones protectoras (un vaso campaniforme enterrado durante milenios es una institución fría, que no necesita protección de otras instituciones).

Cabría decir que las instituciones frías son instituciones sin metabolismo con instituciones de su entorno. Una

institución total, en el sentido de Goffman, podría redefinirse como institución fría, aún cuando en sí misma sea activa y aún viviente: tal sería el caso de las instituciones autárquicas y autosuficientes, aisladas de su entorno, y subsistiendo mediante la caza, la agricultura, &c. Estas instituciones frías, sin embargo, son más bien resultado de procesos degenerativos, de grupos o individuos (que como Robinson han perdido el contacto con otros) que de instituciones primitivas (los grupos de cazadores y de recolectores primitivos mantienen metabolismo e intercambios comerciales con otros grupos).

Frente a las instituciones «frías» distinguiríamos el grupo de las «instituciones calientes», que engloban a las instituciones con metabolismo (respecto de otras instituciones). Estas instituciones representan una gran novedad en el conjunto del material cultural, porque, a través de ellas, el entretejimiento de las instituciones se establece de un modo interno, en virtud de procesos internos de su propio proceso.

En principio, las instituciones calientes implican una expansión de la institución; pero la expansión puede tener lugar a escala de las instituciones sistáticas singulares, o bien a escala de las instituciones sistemáticas (especies o géneros). En este punto la distinción esencial habría que establecerla entre la expansión de las instituciones a escala de la especie o del género y la expansión de las instituciones a escala de las singularidades individuales. De este modo, la expansión de una institución a escala numérica o singular puede ser nula (cuando la institución con metabolismo permanece estacionaria) al mismo tiempo que la expansión de la institución, a escala de la especie o clase, puede ser positiva.

La institución de la familia antigua, considerada como institución integral, nos ofrece muchas situaciones de metabolismo estacionario, es decir, sin ampliación (a escala individual) unida a un expansionismo con ampliación (a escala específica). Una familia monógama troncal antigua con diez individuos que dispone, en el eje radial, de una hectárea de tierra de cultivo, terrenos para el ganado (eje angular), es una institución caliente, con metabolismo respecto de otras instituciones (intercambio con otras familias de herreros, médicos, carreteros, &c.) y con un mercado en el que intercambian productos, sin contar con las instituciones políticas, militares o eclesiásticas; sin embargo puede ser estacionaria, en intervalos seculares, cuando se la considera desde la perspectiva de institución durativa suprapersonal. Sin embargo, el carácter estacionario de su singularidad social (la misma familia de diez individuos promedio en recambios a lo largo de los lustros, manteniéndose dentro de la misma institución) no excluye la expansión de la institución a escala no singular sino de clase (nuevas familias, también estacionarias, se habrán ido fundando a partir de los hijos de la familia de referencia), y estas familias se acumularán incrementando la cantidad de familias estacionarias, tanto en la perspectiva histórica, como en la simultaneidad social de cada presente.

La expansión de las instituciones singulares estacionarias (de ciclo estacionario) tienen por tanto como motor no tanto a la propia institución, sino al motor demográfico, que actúa desde las categorías biológicas involucradas sin embargo en las categorías culturales antropológicas. Y ha sido observado algunas veces que la «variable indepen-

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

diente» de la expansión cuantitativa en la historia humana de las instituciones culturales, es el incremento demográfico (vid. Mark Nathan Cohen, *La crisis alimentaria de la prehistoria*, Alianza, Madrid 1977).

Pero no todas las instituciones calientes (con metabolismo) son estacionarias; tenemos que registrar también la realidad de instituciones calientes no estacionarias, sino de ciclo ampliado. Son instituciones cuya estructura les impulsa hacia una expansión orientada a la ampliación o crecimiento de la estructura misma de su singularidad; ampliación que determina no sólo un crecimiento cuantitativo o vegetativo de esa singularidad, sino una transformación de la misma categoría específica.

La institución de la familia, que nos ha servido de ejemplo de institución de ciclo simple o estacionario, no sirve como ejemplo de institución de ciclo ampliado. Las instituciones de ciclo ampliado se encuentran fuera de la familia (sin perjuicio de que, a veces, puedan tener en su origen un núcleo familiar), a saber, en el terreno de las instituciones políticas y en el terreno de las instituciones comerciales o industriales, es decir, en el terreno de las instituciones o empresas comerciales o industriales.

El Estado es probablemente el primer tipo de institución en el cual su estructura le orienta en muchos casos, pero internamente, a procesos de ciclo ampliativo y no estacionario. Lo que habrá que explicar es la razón por la cual los Estados permanecen estacionarios, en territorios y en población, durante intervalos seculares. Espontáneamente, por estructura, los Estados serían instituciones expansivas, y su causa más constante podría ser el incremento normal de su demografía. Según esto, si permanecen estacionarios, será debido a la debilidad de su capacidad de ampliación, frenada acaso por la presión de otros Estados de su entorno, más poderosos (a los cuales habrán de incorporarse los excedentes demográficos de los Estados estacionarios). La historia de los Estados puede verse así, en gran medida, como la historia de las instituciones orientadas hacia una ampliación territorial y demográfica. A partir de un cierto punto crítico, se transformarán en Imperios, depredadores primero, generadores después.

Pero los ejemplos más abundantes de instituciones calientes de ciclo ampliado los encontramos en la empresa capitalista (mercantil o industrial), en cuanto contradistinta de la empresa antigua o medieval, de orientación estacionaria. La empresa capitalista se define precisamente por su orientación ampliativa, determinada porque los excedentes que la empresa estacionaria pueda producir, en lugar de aplicarse a otras instituciones (por ejemplo a la familia, al Estado o a la Iglesia) se reinvierte en la propia institución, dando lugar a una realimentación positiva («autocatálisis») que puede llegar a ser recurrente y acumulativa. Max Weber puso, como es sabido, como origen histórico de estas instituciones capitalistas, al protestantismo. Pero es muy dudoso que fuese el protestantismo quien condujo directamente a la empresa capitalista, porque ésta sería más bien una resultancia cuasi mecánica. Considerando el caso desde la perspectiva del «Sistema de las Instituciones» de la época moderna, cabe formar una hipótesis distinca acerca del origen de la empresa capitalista: directamente, la empresa capitalista sería la heredera de instituciones políticas tales como las instituciones feudales que el Estado moderno habría ido reabsorbiendo en diferentes grados. Si el Estado, y los feudos en él incluidos, tienden a ampliar su territorio, ¿por qué no las empresas?

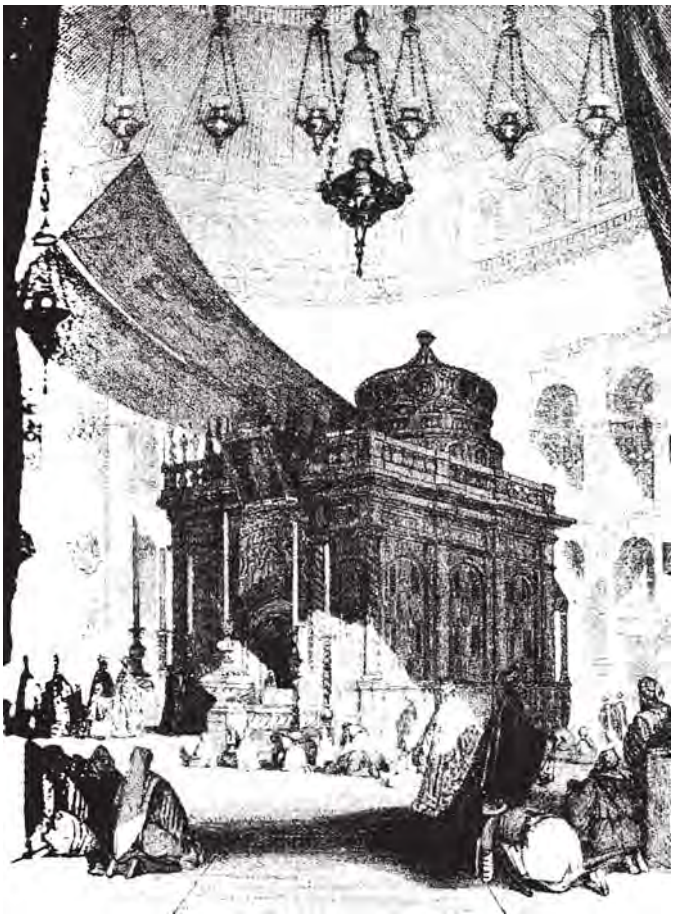
La empresa capitalista es la clase de instituciones que estuvieron llamadas a transformar el orden antiguo y medieval (el Antiguo Régimen) en el orden moderno. Una edad moderna orientada a multiplicar las instituciones personales singulares (ampliándolas a los siervos, a los esclavos y a las mujeres) al ir segregándolas del ámbito de las instituciones eclesiásticas, familiares y políticas, lo que a su vez daría lugar (mediante el reconocimiento personal del sufragio universal) a las sociedades políticas democráticas propias del Estado moderno. Una novedad que afecta a las sociedades occidentales, porque en las sociedades teocráticas sólo por ficción puede hablarse de Estados modernos o de instituciones de ciclo ampliado.

En séptimo lugar nos referimos a las instituciones pragmáticas.

Mientras que las instituciones semánticas y sintácticas son aquellas que no dicen referencia directa a los sujetos humanos (aunque tampoco los excluyen) las instituciones pragmáticas dicen referencia directa a los sujetos operatorios que están involucrados en ellas. Las clasificaremos según las tres rúbricas consabidas:

Clase 1. Instituciones autológicas. Podríamos reinterpretar de este modo a ciertas instituciones «egoiformes» orientadas a establecer y consolidar lo que suele llamarse, en términos psicológicos, «conciencia individual», «personalidad», &c. Sin embargo esta conciencia individual o esta personalidad, cuyo origen y estructura es demasiado vago, puede reconceptualizarse a través de las instituciones como algo más que una figura psicológica, por ejemplo, a través de la institución de los pronombres personales de primera persona (el «Ego»), de segunda o de tercera persona, instituciones que tienen lugar precisamente en el grupo social. El alcance de estas instituciones se advierte cuando se excluye la posibilidad de que un individuo humano, por vía psicológica pura, alcance un grado de

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)



autoconciencia individual, por cuanto ésta resulta ser una institución social y cultural (recordamos en este lugar la obra de Leenhardt, *Do Kamo*).

Ejemplos de instituciones extrasomáticas que, sin duda, conducen a la institución de autologismos, pueden ser la institución del espejo, la institución del retrato y, por supuesto, la institución de los nombres propios (más tarde, las fotografías, las esculturas, los documentos nacionales de identidad). Los autologismos, como figuras gnoseológicas, se nos presentan así como un caso particular del ejercicio de estas instituciones autológicas (que no son propiamente científicas). El «Ego cogito, ergo sum» cartesiano podría ponerse como ejemplo de institucionalización de un proceso que ya venía teniendo lugar desde siglos anteriores (San Agustín, Francisco Sánchez).

Clase 2. En la clase segunda, la de las instituciones dialógicas, incluiremos todas aquellas que se orientan a establecer cauces estables de comunicación o de interacción entre las personas. El diálogo no tiene como cauce único la laringe; hay formas de comunicación no verbal (ya en los cefalópodos), como puedan serlo en los humanos los sistemas utilizados por los sordomudos; pero también podríamos hablar, sin metáfora, del «diálogo de los cañones».

Por ello, entre las instituciones dialógicas, cabría considerar a la propia institución de la guerra en cuanto institución racional dialógica: la guerra comienza subvirtiendo un orden (I), confrontándose con los enemigos de su entorno (II) y buscando restablecer la paz de la victoria (III). Según esto sólo las guerras victoriosas son racionales, pues sólo en ellas las transformaciones más próximas a la transformación idéntica puede tener lugar.

Clase 3. En una clase (3) incluimos instituciones normativas, o instituciones consagradas explícitamente a ofrecer normas éticas, morales, jurídicas y políticas; estas instituciones tienen que ver mucho con la familia, con la escuela, con la iglesia y con el Estado.

IV. Notas para una historia de la categoría «institución»

1. Historia de las acepciones del término «institución» e historia de la institución como categoría universal de la Antropología

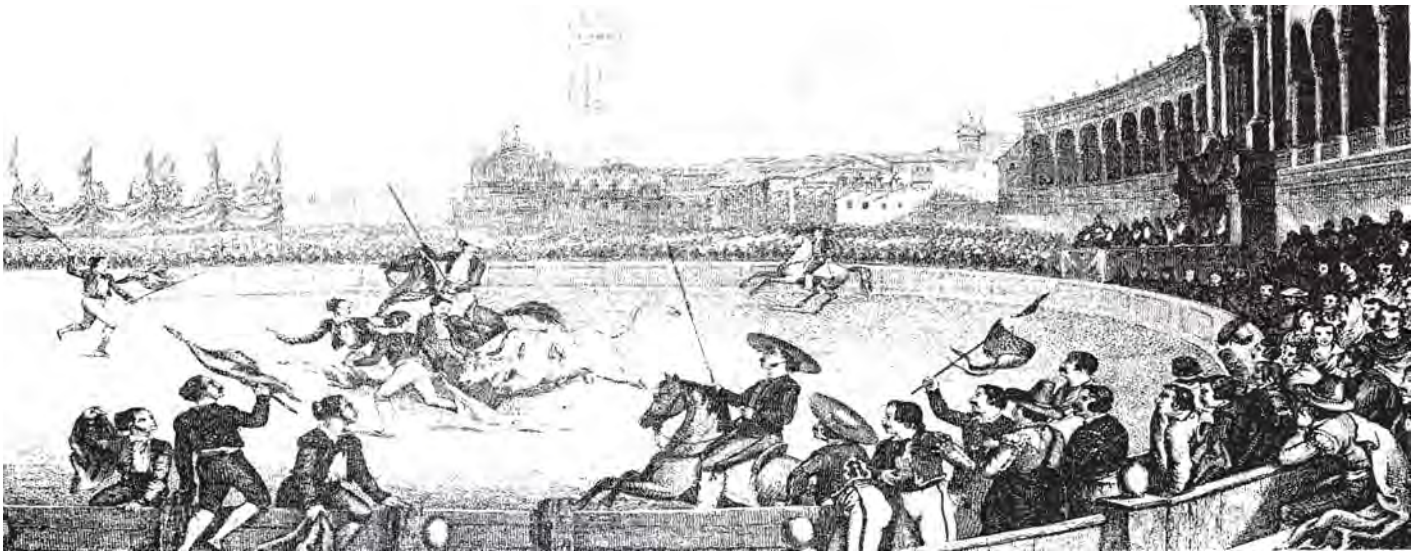
Este capítulo no pretende tanto bosquejar las líneas de una historia de la categoría «institución», en cuanto categoría antropológica general —una historia en cierto modo imposible, puesto que en ninguna escuela antropológica, o en ningún autor de tratados de Antropología, encontramos «identificada» una tal categoría general— cuanto ofrecer unas cuantas notas que sirvan para mostrar una situación sin duda paradójica: que habiendo alcanzado el concepto de institución su reconocimiento como categoría, por separado, en muy diversas disciplinas o ciencias humanas (prácticamente en todas: disciplinas jurídicas, sociológicas, teológicas...), sin embargo no ha alcanzado el reconocimiento de categoría universal de la Antropología.

Desde este punto de vista, más que comenzar intentando bosquejar una historia de la categoría institución como categoría general de la Antropología, habría que comenzar bosquejando los sucesivos procesos de ampliación, por contagio, de la categoría institución de unas disciplinas humanas a otras, tratando de subrayar cómo, sin embargo, tales ampliaciones no representasen propiamente un avance hacia el reconocimiento formal de la idea de institución como categoría universal antropológica.

Por ello, en el momento de disponernos a bosquejar una Historia de la categoría «institución», correremsos el peligro de confundir la historia de las ampliaciones del término «institución» a nuevas acepciones suyas con una historia de la categoría institución como categoría universal antropológica (que, en todo caso, habrá de poder incorporar como determinaciones propias cada una de las acepciones específicas que el término institución hubiera ido tomando por separado como categoría, de diversos dominios antropológicos). Si exceptuamos, y no del todo, a las disciplinas o ciencias humanas que se ocupan de la cultura extrasomática (Arqueología, Tecnología, Arquitectura, Urbanística) podríamos afirmar que el término institución ha ido alcanzando de hecho, aunque por separado, la condición de categoría en cada una de las diferentes disciplinas humanas. No por ello esta universalidad extensional pueda confundirse con su constitución como categoría universal del espacio antropológico.

Sin duda, será necesario ampliar también el nombre de institución a muchas figuras estudiadas por las disciplinas que se ocupan de la cultura extrasomática. Sólo entonces podremos alcanzar una perspectiva capaz de permitir la

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)



redefinición de la idea genérica de institución como categoría universal (en el sentido de lo que hemos hecho en el capítulo 2). Pero esto no suprime la legitimidad de hablar de una historia de la categoría universal de institución, aún manteniendo constantemente la percepción de las distancias entre los conceptos específicos de institución y el concepto genérico universal. La ambigüedad de una historia semejante podríamos hacerla consistir en esto: en que esa historia será a la vez una historia de las sucesivas acepciones del término «institución», y una historia de las aproximaciones a la idea de «institución» como categoría universal.

2. «Institución» como categoría jurídica y límites de su generalización al campo de la Sociología como vía para alcanzar la condición de categoría antropológica universal

Institución, en español, es un término que comenzó entendiéndose principalmente como término jurídico. Covarrubias da entrada en su *Diccionario* (1611) no ya al término institución, en singular, sino al latino *instituta*, en plural, que, eso sí, traduce inmediatamente por el plural «instituciones»: «Instituta, vale instituciones, es uno y el primero volumen de los del derecho civil, *ab instituendo*, por instituirse en los principios del derecho. Compusiéronlo, por mandato del emperador Justiniano, Triboniano, Teófilo y Doroteo, jurisconsultos.» A continuación, Covarrubias define «instituir» por «estatuir».

Quién partiendo de la definición jurídica de Covarrubias se enfrentase, sin mediación alguna, con la definición de institución que en este ensayo proponemos en cuanto categoría antropológica universal (que abre la puerta a considerar como instituciones a cosas tan diversas como las columnas dóricas, la guillotina, o los *Elementos* de Euclides), podría con razón ver esta definición universal como una generalización excesiva y aún injustificada de la acepción originaria. Una generalización a la que habría que mirar con gran recelo, aún sin necesidad de participar en la «cruzada» que Gaston Bachelard emprendiera, ya va para el siglo, contra las ideas generales. La «cruzada» contra las generalizaciones tendrá ya el rigor que pudiera tener el concepto de institución circunscrito a su terreno jurídico se perdería irremisiblemente en esta «inabordable generalización» exigida por el proyecto de la redefinición de la institución como categoría antropológica universal.

Sin embargo, el recelo o alarma ante las ideas generales es injustificado, y ante todo porque tal recelo reproduce la misma situación que lo promueve: la idea general de idea general. Pero hay ideas generales que son mucho más rigurosas que sus correlativas más particulares, como se ve por el ejemplo de la Topología, respecto de la Geometría métrica (la idea topológica de «bola» es tan rigurosa o más, a pesar de su generalidad, como pueda serlo el concepto de esfera).

La idea de institución como categoría antropológica universal no tiene por qué ser en principio menos rigurosa que la idea o concepto de institución jurídica.

Pero hay más: la generalización o ampliación del concepto de institución se ha ido produciendo de hecho en el curso de los siglos. Baste comparar la definición de Covarrubias de 1611 con la definición de la vigésimo segunda edición, año 2001, de la Real Academia Española: «Institución (del latín *instituo, onis*), f. Establecimiento o fundación de algo» (después vienen otras acepciones: «2. Cosa establecida o fundada. 3. Organismo que desempeña una función de interés público, especialmente benéfico o docente...»).

La «generalización» del término institución que en este ensayo llevamos a efecto no obedece, por tanto, a algún impulso inaudito: está ya practicada por el mismo román paladino. Sin embargo, aunque la redefinición de la institución como categoría universal antropológica implique una generalización o ampliación de las acepciones específicas más tempranas, la ampliación o generalización de estas acepciones a otros campos no implica la redefinición de institución como categoría universal de la Antropología. Una tal redefinición requiere regresar a un orden de cuestiones filosóficas (por ejemplo, a la cuestión de la racionalidad, común a las instituciones conductuales y a las instituciones extrasomáticas) que no está garantizado por el mero proceso gramatical de ampliación o generalización.

Sin embargo también es verdad que no puede hablarse siquiera de tentativas gnoseológicas para generalizar la categoría institución como categoría universal del espacio

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

antropológico. Las tentativas más ambiciosas se han mantenido en el campo limitado de la Sociología, dejando al margen el campo de las «ciencias culturales». Sin embargo la situación es muy ambigua, porque los sociólogos, al menos los clásicos, no han solido reconocer como limitación (dentro del espacio antropológico) el hecho de circunscribirse al campo de la Sociología, que parecía ocupar de hecho la totalidad del campo. Esto es debido seguramente a que los sociólogos tienden a considerar a la cultura (incluso a la cultura extrasomática) desde la perspectiva sociológica, confiriendo a lo que aquí entendemos como instituciones objetivas (una moneda, un edificio) la condición de instrumentos, plataformas, cobijos, partes materiales o incluso envoltorios de determinadas instituciones sociales. Constatamos así con toda claridad como la cuestión de la ampliación de las instituciones sociológicas a los campos de la cultura objetiva no suscita solamente los problemas propios de un imperialismo, sino que disfraza los problemas envueltos en el análisis de la conexión de los componentes subjetuales (sociales) y los componentes objetuales de la cultura humana.

Y así, cuando un sociólogo como Florian Znaniecki («Organisation sociale et institutions», en Georges Gurvitch, *La Sociologie au XXè siècle*, PUF, París 1947, pág. 190) presenta la tentativa de Maurice Hauriou (1856-1929) de hacer del término «institución» una categoría sociológica universal, parece sobreentender que esta universalidad estaría referida a la integridad del espacio antropológico (implicando también, por tanto, a la cultura extrasomática). Sin embargo la perspectiva sociológica sólo puede tocar o alcanzar al espacio antropológico desde la plataforma del eje circular (y en parte, desde el angular), pero no desde la plataforma del eje radial, en el que se sitúa la cultura extraso-mática. Pero la instalación en esta plataforma equivale a dejar de aplicar la categoría institución a la cultura extrasomática.

De otro modo, la ampliación universal de la categoría institución por parte de los sociólogos contiene implícito el sociologismo; el sociologismo que llevaría a considerar, por ejemplo, a las pirámides de Egipto como expresión de la estructura jerárquica de la sociedad faraónica; o a considerar, partiendo de la jerarquía social propia de la época medieval europea urbana, que daba preeminencia a los obispos, a la aparición de las torres góticas como expresión de su preeminencia sobre el resto del caserío.

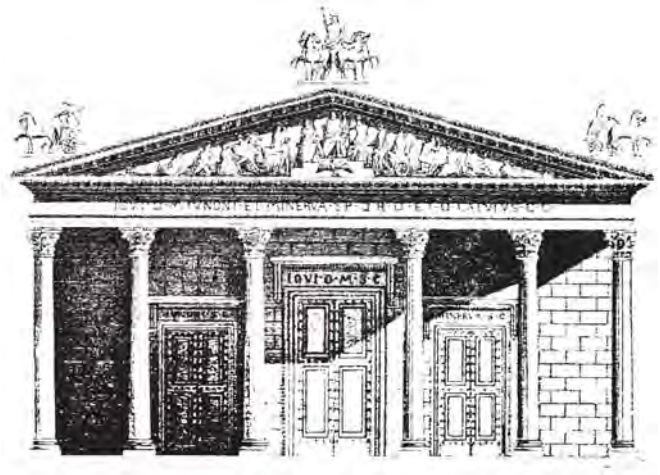
El propio David Hilbert sugirió la posibilidad de admitir una inspiración jerárquica burocrática en la axiomática geométrica. Y también Tomás Kuhn, al reducir, de hecho, las instituciones culturales tecnológicas o científicas a la condición de categorías de carácter sociológico («circulares») —sociológica es la categoría de «comunidad científica»—, subordinará la estructura institucional científica a los requerimientos sociológicos de las comunidades respectivas.

3. La propagación de la categoría jurídica «institución» a los diferentes dominios del espacio antropológico no garantiza la transformación de la idea de institución en categoría universal de este espacio

Y, sin embargo, la novedad que pueda apreciarse, con recelo o con satisfacción, en la propuesta de generalización, por nuestra parte, del término institución como nombre de una categoría antropológica universal, sigue siendo también muy peculiar.

Tan peculiar que la afirmación de su novedad habrá que conjuntarla con la afirmación de su entera falta de novedad, si es que reconocemos el hecho de que el término institución ya viene siendo utilizado, aunque por separado, en las más diversas categorías del espacio antropológico.

La contradicción de la conjunción de estas dos afirmaciones (la afirmación de novedad y la afirmación de no novedad) podría resolverse de diversos modos. El más socorrido sería acaso el que acudiera a la distinción entre el plano de la representación y el plano del ejercicio: la generalización del término institución a la condición de nombre de una categoría universal podría considerarse como una novedad en el plano de la representación, pero no en el plano del ejercicio, siempre que se admitiera la constatación de la utilización o ejercicio, por separado, del término institución en las más diversas regiones o áreas del material cultural antropológico.



No negamos de plano esta posibilidad de resolución; simplemente advertimos que, por sí solo, este modo de conciliar dos afirmaciones contradictorias es aquí insuficiente, porque no recoge la novedad de escala que corresponde a la representación de un supuesto ejercicio previo. Pero esta novedad de escala consiste precisamente en atribuir al término institución el papel de nombre que designa una categoría universal de la Antropología, y no un mero reconocimiento por separado de supuestas situaciones de reconocimiento de hecho. Y precisamente porque el ejercicio de estas nuevas acepciones del término institución, en regiones o áreas distintas delimitadas dentro del espacio antropológico, aunque tuviera el alcance de las acepciones categoriales (de cada región o área), estaría impidiendo el reconocimiento del concepto general de institución como categoría universal. «Estaría impidiendo» a la vez que, retrospectivamente, y una vez asumida la generalización universal, estaría justificando una tal generalización.

4. Dos ejemplos de «ampliaciones locales sucesivas» de conceptos que no desembocan en categorías

Citaremos dos situaciones en las cuales los procesos de ampliación de un concepto a diferentes dominios de un campo dado se comporta de un modo paralelo al que hemos descrito a propósito de la ampliación del concepto de insti-

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

tución a diversos dominios del espacio antropológico, a fin de medir el alcance de la paradójica peculiaridad que hemos observado en tales procesos de ampliación.

La primera situación es la que corresponde a la novedad, ligada a la ampliación de escala (respecto de los códigos civiles o religiosos tradicionales), que estaba implicada en la proclamación universal de los Derechos Humanos (tanto en 1789 por la Asamblea Francesa, como en 1947 por la Asamblea General de las Naciones Unidas). Una de las críticas más repetidas que se dirigieron contra estas proclamaciones universales de los derechos humanos consistieron en subrayar su falta de novedad. ¿Por qué proclamar solemnemente unos derechos que ya eran reconocidos, aunque por separado, en las más diversas sociedades civilizadas? ¿Acaso los derechos humanos, al menos los fundamentales, no fueron ya asumidos y proclamados por Confucio, por Buda, por Moisés, por Jesús o por Mahoma?

Ahora bien, aunque así fuera (no lo es, porque los derechos humanos reconocidos por confucianos, budistas, judíos, aztecas o masais no son siempre los mismos), una proclamación universal no podría confundirse con una supuesta conjunción, intersección o imagen media, de las proclamaciones particulares más diversas (de cristianos, de europeos racionalistas, de confucianos o de budistas), incluso en el caso de que la enumeración de estas proclamaciones particulares agotase a la totalidad de las sociedades humanas. La suma de todas las proclamaciones particulares, por separado, de las diferentes sociedades que componen el «género humano» no puede confundirse con una proclamación universal desde la perspectiva de ese mismo género humano (si es que existe una perspectiva tal capaz de formular semejante proclamación).

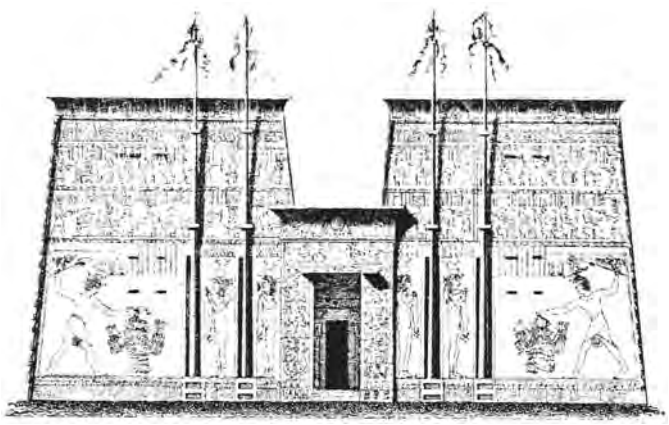
La segunda situación paradójica paralela a la génesis del término institución que nos ocupa, y que podemos citar, se refiere a la categoría biológica (también merotética) de célula. Por lo demás, la referencia a la célula parece especialmente pertinente en nuestro caso, al menos en el contexto del organicismo, entendido desde luego en un sentido meramente heurístico; porque si el «todo complejo» se compara con un organismo, las partes elementales o átomos de este todo complejo, las instituciones, habría que ponerlas en correspondencia no ya con las partes anatómicas (con las manos, con el cerebro, con el estómago) sino con las células de ese organismo.

«Célula» (como diminutivo de celda, es decir, celdilla) fue término aplicado, como es sabido, por metáfora, en 1663, por Roberto Hooke, a ciertos «enrejillados» que él vio cuando puso en la platina de su microscopio unos cortes de corcho. Pero estas «células», como categorías de despiece de unas muestras de corcho, tenían muy poco que ver con la categoría biológica de «célula», que posteriormente se estableció, con una categoría que estaba llamada a revolucionar el campo de lo que más tarde (a partir de 1806) se denominó Biología. Desde este punto de vista cabe decir que Roberto Hooke «no descubrió la célula», en cuanto categoría biológica, o en cuanto parte elemental de la biosfera.

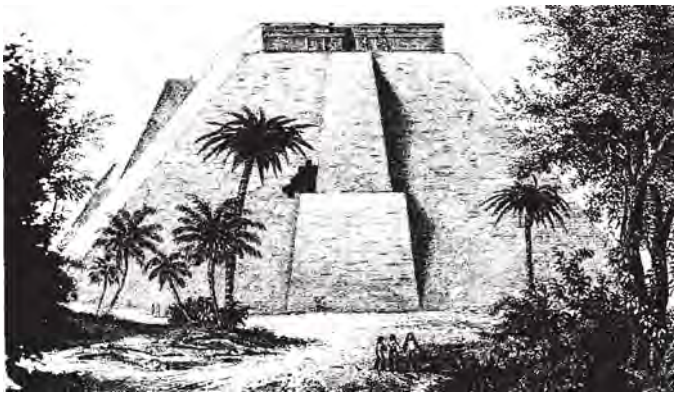
¿Y cuando, por ejemplo, Malpighi, hacia 1675, y Grew, hacia 1682, «vieron también células» —y las dibujaron— en los cortes de unas habichuelas que habían depositado en la platina de sus respectivos microscopios?

Sin duda, el término «célula» se iba extendiendo, ampliando o generalizando a diversos dominios del Reino Vegetal. Pero este proceso de generalización no podría confundirse con el proceso de constitución de la célula como categoría biológica, y no sólo porque, al principio, todo el reino animal permanecía al margen, sino también por el hecho de que muchos vegetales no mostraban estructura celular. Ni siquiera cuando Schleiden «generalizó» la estructura celular a todos los vegetales (cuando publicó en 1838 sus *Beiträge zur Phytogenesis*) podría hablarse de la célula como categoría biológica. Habría sido preciso, ante todo, constatar la presencia de células en los tejidos animales. Stephano Gallieni, es cierto, había publicado en 1792, una obra en la que ya sostenía que en los cuerpos de los animales hay células delimitadas por membranas. Pero hasta que Schwann (por cierto, después de haber escuchado a su amigo Schleiden una exposición del papel que desempeña el núcleo [citoblasto] en las células de hojas de orquídeas) no asoció la información de Schleiden con un «orgánulo» que había visto al microscopio en unas estructuras de la cuerda dorsal y cartílagos de unas larvas de rana no podría comenzar a hablarse de la generalización de las células a la Zoología (Schwann publicó sus investigaciones microbiológicas un año después, en 1839, del libro de Schleiden).

Estamos por tanto en la situación de que, a pesar de que la célula estaba ya haciéndose presente, aunque por separado, en amplios dominios de la Botánica y de la Zoología (y no sólo en algunas especies o tejidos de vegetales o de animales) todavía no podía hablarse de la célula como categoría biológica universal. Habría que esperar a las obras de Virchow, en las cuales, ya en 1849 habló propiamente de la célula como unidad indivisible de la vida. Y sólo en 1856 (por la influencia de Leydig) formularía la concepción de la célula como «unidad divisible» (*teilbar*) del organismo viviente. Más aún: habrá que esperar a que la influencia de las ideologías políticas, que en otro lugar (*El mito de la Izquierda*) hemos descrito bajo el nombre de «holización», comenzaran a ejercer en serio en las concepciones biológicas de los organismos constituidos por células para que la categoría «célula» comenzase a desempeñar su papel de categoría biológica universal, extendible a todos los organismos individuales, vegetales o animales. «El organismo (dirá Virchow en 1859, en su *Cellular-Pathologie*), es decir, el "así llamado individuo", no es sino una república federal, dividida en territorios celulares o áreas de sustancia intercelular.» Y más adelante, Ernesto Haeckel llegará a decir todavía más claramente: «las células son los verdaderos ciudadanos autónomos que reunidos por millones constituyen nuestro cuerpo, el Estado celular».



© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)



5. Ampliación de la institución jurídica del derecho romano al derecho canónico

Un proceso análogo de ampliación a diferentes regiones, áreas, dominios o distritos de un campo global habrá tenido lugar en las diferentes regiones, áreas, dominios o distritos del material cultural antropológico. Lo que ocurrió con los derechos humanos o con la célula puede haber ocurrido también con las instituciones; a falta, eso sí, de una reconstrucción de la categoría antropológica universal de institución. En efecto:

El término institución aparece ante todo, como pensaba Covarrubias, en un contexto jurídico, si bien mucho antes de la época de Justiniano, a la que Covarrubias se refiere. El término «institución» (*institutio*) se utilizaba para designar la formulación doctrinal de determinadas figuras positivas, específicamente reconocidas por las leyes, en tanto conferían a algunos ciudadanos un conjunto muy concreto de derechos y obligaciones. Por ejemplo la institución del heredero (en sus tres versiones: pura, condicional o a término) se establecía en el mismo testamento (con palabras precisas, tales como *Titius heres esto*), y al margen de ello el testamento sería nulo. La institución del heredero era, por tanto, simultánea —y esto tiene gran importancia— a un acto jurídico positivo, con efecto sociales precisos (los esclavos no podían recibir esta institución) y una definición doctrinal. Gayo, autor de las *Instituciones* por antonomasia (en el siglo II, en la época de Adriano y Marco Aurelio), estableció que los testamentos toman su fuerza de la institución del heredero (*testamenta vim ex institutione heredum accipiunt*). Las *Instituciones* de Gayo son, por ello, definiciones doctrinales (en principio, sin fuerza de obligar), definiciones de figuras jurídicas positivas, normativas. Las *Instituciones* de Gayo comprenden cuatro libros: I. Reglas generales y derechos sobre las personas, II. Derechos reales y partes del derecho hereditario, III. Restos del derecho hereditario y obligaciones, IV. Final de obligaciones y derecho de acciones y derecho penal (las *Instituciones* de Gayo sirvieron de base para las *Instituciones* de Justiniano, cuatro siglos posteriores).

Las instituciones jurídicas desempeñan en realidad el papel de una categoría jurídica, caracterizada por tres rasgos precisos: (1) el de su positividad: las instituciones no son «derechos genéricos» o «declaraciones de derechos», sino derechos positivos precisos y diferenciados de otros, es decir, derechos que implican una pluralidad de derechos. Son principalmente categorías merotéticas, que van referidas a partes individualizadas de la materia jurídica global; (2) el de la normatividad doctrinal, es decir, su definición como figuras normativas o canónicas, distinguidas de otras, con señalamiento de analogías, &c.; y (3) el de la racionalidad jurídica (con un sentido de racionalidad muy próximo, por cierto, al que hemos definido).

La categoría jurídica institución se mantuvo según unas líneas propias en el desarrollo posterior del derecho canónico de la iglesia romana (por cierto, la teología dogmática declaraba a la Iglesia como «Divina institución»). Aquí, el término institución, por antonomasia, tenía que ver con la concesión de un beneficio hecho por la competente autoridad eclesiástica, concesión previa al nombramiento o presentación por parte del patrono (y en esto se diferenciaba la *institución* de la *colación*). Se distinguían tres clases de instituciones: colativa del título, autorizada e investidura (o institución corporal). La institución corporal o investidura consistía en dar posesión corporal y actual del beneficio al clérigo que ya tenía el título de ese mismo beneficio (la institución de la investidura era, por tanto, una ceremonia).

6. El componente doctrinal de las instituciones jurídicas como puente para sucesivas ampliaciones a dominios de la cultura extrasomática: las Instituciones Divinas *de Lactancio*

Sin duda, el componente doctrinal normativo de las instituciones jurídicas podría haber hecho de puente (o término medio) para que el término institución pasase a poner el pie en figuras dadas en campos o áreas no propiamente jurídicas, con tal de que tuvieran también los componentes doctrinales y normativos, aunque referidos a materias no jurídicas. El término «institución», en plural, comenzará a designar a colecciones de principios, métodos o elementos de una disciplina determinada. Cicerón habló (en *De Officiis*) de la cuasi equivalencia entre las *instituciones* y las *definiciones*. Por cierto, los «oficios», en cuando deberes establecidos, u obligaciones delimitadas, tenían mucho que ver con la doctrina estoica de los *ta kazekonta* (los deberes, lo que hay que hacer en cada ocasión). Pero las definiciones y, en general, los diferentes procedimientos doctrinales, excederán los campos jurídicos. Por ejemplo, los *Elementos* de Euclides, en la medida en que definen figuras geométricas y relaciones entre ellas (teoremas o problemas, y no precisamente los principios axiomáticos), serán llamados *Instituciones* de Geometría. Por su parte, Quintiliano escribe sus famosas *Instituciones Oratorias*.

La obra de Lactancio puede haber desempeñado una función primordial en el proceso de ampliación «ejercitada» de la institución como categoría. Sus *Instituciones Divinas* (siglos después Calvino publicaría la *Institutio Christianae Religionis*, 1535) ejercieron un influjo muy grande a partir del siglo IV, en el que fueron publicadas. Como observa E. Sánchez Salor (traductor de las *Instituciones Divinas* en Gredos, Madrid 1990, vol. I, págs. 14-15) el término «institutio» no está recogido en los tratados de retórica antiguos para designar un género literario con un contenido preciso, pero el término es empleado con frecuencia «para designar algo así como un compendio de preceptos sobre un arte o doctrina, ya sea de oratoria, de métrica, de matemáticas, de leyes...» Y así el término institución suele ser identificado con el plural *prima argumenta* o *elementa* (lo que sucede dos veces en el *Código* de Justiniano).

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

Las instituciones son, por tanto, ante todo, un tratado en el que se exponen los principios o elementos de una doctrina. «En el caso de Lactancio se trata evidentemente de la doctrina cristiana», y como se trata de una doctrina nueva, la construcción del edificio de esa doctrina (dice Sánchez Salor) se hará no solo a base de materiales aptos, sino también sobre el rechazo de los materiales no aptos. De hecho, los seis primeros libros, agrupados de dos en dos, corresponden al rechazo de una doctrina enemiga y a la afirmación de la propia. Pero el libro VII (que se ocupa de la vida feliz) se comparará con el tejado, como dice el propio Lactancio (libro VII, 1.1.: «Hemos llegado casi hasta el techo del edificio... queda lo que ya es mucho más fácil: techarlo y adornarlo»). De este modo Lactancio nos ofrece el puente que nos permitiría pasar de las instituciones doctrinales a las instituciones arquitectónicas: tanto un libro como un edificio podrán ser considerados como instituciones. De hecho, no es el libro VII el que, por su posición en el conjunto de las instituciones doctrinales, definirá el tejado, como institución arquitectónica; es la institución arquitectónica del tejado la que sirve a Lactancio para fijar la posición de las instituciones finales de su obra respecto de las precedentes, y todo ello porque fue la institución arquitectónica compleja «edificio» la que estaba sirviendo de plantilla para delimitar, entender y estructurar a su propia obra como «institución de instituciones trabadas».

7. La ampliación de la categoría institución a dominios no jurídicos ni doctrinales

La idea de institución así entendida podrá fácilmente extenderse a otras regiones de la «cultura humana». Lactancio habrá abierto el camino hacia la ampliación del término institución a las instituciones arquitectónicas, al tejado de un edificio, pero también a los muros y aún a los escombros. Pero obviamente esta extensión ha de mantenerse siempre dentro de los límites del espacio antropológico.

Por ello, las fronteras de los campos naturales (inorgánicos, físicos, astronómicos, y aún orgánicos o biológicos) representarán un bloqueo para la extensión del término institución; sin embargo habrá zonas intermedias, como las que ya hemos citado (las constelaciones, o el propio Sol), que podrán ser recuperadas como instituciones en lo que tengan de formaciones culturales. Sin embargo las figuras propias del campo orgánico (zoológico o botánico) tales como hígado, cabeza, &c., no podrán ser llamadas instituciones. En cambio una estatua tomada como canon o modelo normativo de otras esculturas, incluso del propio cuerpo humano, ya podrá ser llamada institución, por ejemplo, el doríforo llamado «canon de Policleto». Y en algún sentido, las propias morfologías orgánicas, en la medida en que están delimitadas doctrinalmente «por el arte del buen carnicero» desempeñan de algún modo el papel de instituciones tecnológicas o científicas, bien entendido que ahora las instituciones no serán tanto los órganos «naturales» (tales como el hígado o el pulmón) sino sus modelos anatómicos en tanto mantienen una función normativa.

8. La penetración de la categoría institución en el dominio de la Sociología

Se comprende que el campo más favorable para la extensión o propagación de la categoría institución, de estirpe jurídica, sea el campo de la Sociología y, más tarde, el de la Economía política. No hace falta recordar que muchas figuras delimitadas por lo sociólogos —por ejemplo, la figura de la familia— había sido ya previamente delimitada en cuanto institución por los juristas. En la medida en que estas figuras sociológicas se mantengan próximas al campo jurídico, su condición de instituciones será mucho más clara que cuando se aproximan al campo natural, por ejemplo, al zoológico. Así, la familia humana, cuando es tratada en el contexto de las familias de primates (chimpancés, bonobos, gorilas, babuinos, &c.) se desdibujará como institución, y asumirá la forma de una configuración zoológica. La razón es que en esas «familias naturales» de primates no hablaríamos tanto de normas cuanto de leyes naturales (y no entramos aquí en la cuestión de la distinción entre normas y leyes naturales). Las familias humanas serán instituciones en tanto están sometidas a los diferentes sistemas de normas según los cuales se organiza el parentesco elemental (Lévi-Strauss propuso, como criterio diferencial de la familia humana, la norma de la evitación del incesto; sin embargo los etólogos han descrito situaciones de grupos de primates en los que también cabe hablar de una suerte de evitación del incesto).

9. Spencer, instaurador de la categoría sociológica de institución

Los *Principios de Sociología* de H. Spencer (*Principles of Sociology,* 3 vols., Londres 1876-1896) puede considerarse, como ya dijimos, como la obra en la cual la categoría institución se expone como categoría universal de la antropología, sin bien desde una perspectiva sociológica. Lo que permitió a Spencer extender a los dominios de la Sociología el concepto jurídico de institución no fue tanto un proceso inductivo obtenido tras un recorrido por diferentes campos en los cuales el término pudiera utilizarse con un significado particular, sino más bien un proceso «deductivo».

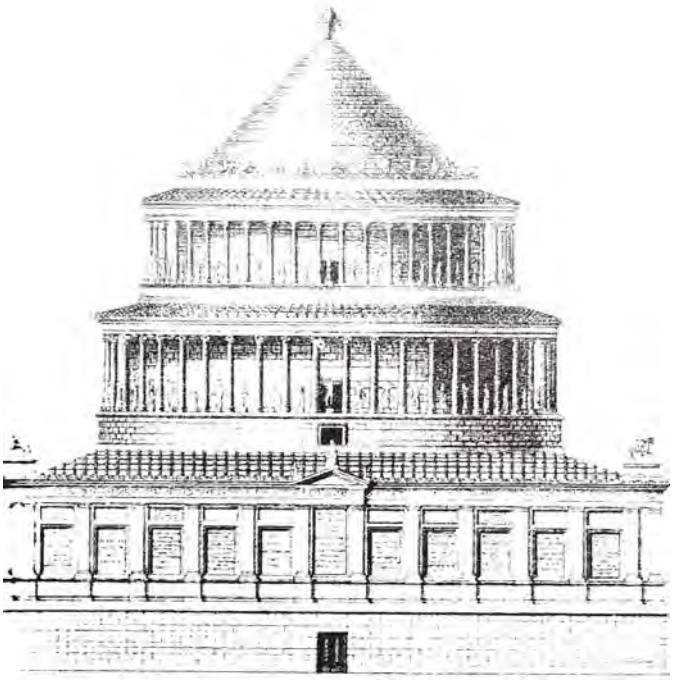
En efecto, a la categoría institución, en Sociología, llegó Spencer partiendo de la perspectiva sistemática que veía a las sociedades humanas como entidades estructuradas al modo de organismos. Spencer no era organicista, y jamás defendió que una sociedad humana fuese un «superorganismo»; la analogía de la sociedad humana con el organismo fue utilizada por Spencer en un sentido heurístico, y por ello encontró que las instituciones (tales como la familia o la iglesia) eran configuraciones sociológicas que cabía poner en correspondencia con los órganos del organismo viviente (tales como el cerebro, el estómago, &c.). Lo cierto es que esta correspondencia de las instituciones de la sociedad humana con los órganos de un organismo viviente indicaba la «escala sociológica» y sugería la función que cabía asignar a las instituciones, así como también su origen, en el proceso de diferenciación y evolución social. La naturaleza de las instituciones de Spencer es, por su

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

materia, antropológica, pero la perspectiva desde la cual Spencer consideró a las instituciones seguía siendo claramente sociológica.

10. La Sociología francesa definida como «ciencia de las instituciones»

La sociología francesa fue la principal impulsora de la categoría institución en el terreno de la Sociología, aunque no siempre mantuvo claramente la distinción entre instituciones sociales, en su sentido antropológico cultural, e instituciones sociales en su sentido natural (es decir, por referencia a las sociedades animales). Lo cierto es que Emilio Durkheim (*De la división del trabajo social,* 1893; *Las reglas del método sociológico,* 1895) se inclinó a entender a la Sociología principalmente como la ciencia de las instituciones «sociales». Mauricio Hauriou, moviéndose en un terreno colindante con el derecho administrativo, publicó años después una teoría de las instituciones de inspiraciones durkheiniana («La théorie de l'institution et de la fondation. Essai de vitalisme social», *Cahiers de la Nouvelle Journée,* nº 4, París 1925). La institución, según Hauriou, es el resultado de la idea de una empresa-obra que se realiza en un medio social y provoca, por el hecho mismo de su realización, la organización de un poder que se procura los órganos necesarios para su funcionamiento.



Con frecuencia los sociólogos (Cuvillier, Duverger, &c.), asumiendo de hecho una perspectiva emic, pero sin advertir la involucración que los contenidos emic han de tener con figuras delimitadas desde una perspectiva etic, se inclinaron también a una concepción mentalista de las instituciones, toscamente conjuntada con sus componentes fisicalistas o etic (Cuvillier: «las instituciones son maneras de pensar, de sentir y de actuar, que el individuo encuentra preestablecidas y se transmiten por vía de educación»; Duverger: «las instituciones son conjuntos de ideas y creencias, usos y costumbres, así como elementos materiales —edificios, patrimonio— que forman un todo coordinado y organizado). Y algunos sociólogos (como G. Gurvitch, que ya hemos citado) subrayando las diferencias entre el sentido jurídico y el sentido sociológico del término institución, abogan por su eliminación del vocabulario sociológico, y subrayan el abuso que de este término hacen los sociólogos norteamericanos, «que ya están advirtiendo la vinculación del concepto de institución con el concepto de estructura social» (*La vocation actuelle de la Sociologie*, París 1950, tomo 1, pág. 81).

11. Extensión de la categoría institución a los dominios de la Economía y de la Politología

También en Economía y en Politología la categoría institución ha tenido una amplísima difusión. Se citan como «clásicos» los puntos de vista de T. Veblen y de W. C. Mitchell, acerca de la función de las instituciones, de sus ciclos y estados de equilibrio en el proceso económico. Las instituciones son percibidas como «bolsas» capaces de bloquear el libre flujo de las corrientes económicas; y no es la lucha de clase la fuente principal de los desequilibrios sociales, sino la explotación de toda la sociedad por parte de algunas instituciones (como pudieran serlo la familia o la propiedad privada). Las instituciones económicas, y en parte las políticas, no serían estructuras inmutables, sino que estarían sujetas a procesos evolutivos, como pudieran serlo los *ciclos institucionales*, que suelen iniciarse en las épocas de crisis.

Un ciclo institucional típico atravesaría por cuatro fases: 1ª) una periodo de organización inicial; 2ª) una fase de función eficaz; 3ª) una fase de estancamiento y formalismo, y 4ª) un periodo de desorganización que se resuelve, o bien con la división de la institución o bien con su reorganización en una segunda etapa. T. Veblen sitúa las instituciones en el centro de la evolución de la historia económica. W. Mitchell creó en 1920 el NBER (*National Bureau of Economic Research*), y consideró el ciclo económico como algo más que un proceso accidental, puesto que el ciclo sería inherente al funcionamiento económico de la sociedad, sin necesidad de recaer en los principios del socialismo: el origen de los conflictos sociales no estaría tanto en la lucha de clases cuanto en la explotación de toda la sociedad por las instituciones, sobre todo por las que tienen que ver con la propiedad privada. Si se lograsen controlar los grupos económicos de presión, podrían elaborarse programas fiables (J. K. Galbraith tuvo en cuenta en sus análisis las ideas sobre las instituciones de Mitchell).

12. Penetración de la categoría institución en dominios extrasomáticos y lingüísticos

El proceso de ampliación del concepto de institución, en principio adscrito a las categorías jurídicas, doctrinales, sociales y aún económicas, hasta un punto tal que le haga capaz de acoger a materiales culturalmente extrasomáticos, pero no sólo de un modo instrumental o subordinado, alcanzando de este modo la condición de categoría antropológica, es un proceso que cabría considerar ejercitado en la práctica no sólo por caminos «mundanos» sino también «académicos».

Entre los primeros citaremos a las metonimias corrientes que nos hacen pasar de instituciones inequívocamente sociales (por ejemplo, una iglesia) a instituciones culturales extrasomáticas (por ejemplo, el templo); o bien que nos llevan ordinariamente de la institución social (corporaciones de profesores y alumnos) a la institución extrasomática «instituto», como edificio en el que la corporación realiza sus actividades pedagógicas. Es cierto que estas metonimias

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

justifican lingüísticamente la ampliación del concepto institución; pero esta justificación no tiene alcance filosófico, puesto que quedan por determinar las razones por las cuales un edificio puede ser considerado como una institución, por vía intrínseca, y no sólo por denominación extrínseca o metonímica.

Entre los segundos citaremos el proceder de F. Saussure cuando reconoció que «el lenguaje es una institución social»: «no está probado que la función del lenguaje, tal como se manifiesta cuando hablamos, sea enteramente natural, es decir, que nuestro aparato vocal está hecho para hablar como nuestras piernas para andar». Saussure creía que Whitney, cuando equiparaba la lengua a una institución social con el mismo título que las otras, iba demasiado lejos. «Pero en el punto esencial el lingüista americano parece tener razón: la lengua es una convención, y la naturaleza del signo en que se conviene es indiferente. La cuestión del aparato vocal es, pues, secundaria al problema del lenguaje» (*Curso de lingüística general*, introducción, cap. 3, §1). Poco después (§3) restringe el ámbito de las instituciones lingüísticas a los signos (Semiología). Pero el signo lingüístico resulta, según Saussure, de la conexión entre el significante y el significado: conexión «arbitraria» —lo que podríamos traducir por «cultural», «artificiosa», no natural— y, por tanto, establecida por institución. Así pues Saussure considera de hecho a los signos lingüísticos (por ejemplo, a las palabras) como instituciones que establecen la conexión «arbitraria» (cultural) entre el signo (por ejemplo la palabra) y una imagen mental suya.

Y es, nos parece, el mentalismo de Saussure («la ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social será parte de la Psicología social y, por consiguiente, de la Psicología general») más que el sociologismo que muchos le atribuyen (según ellos la «langue» estaría inspirada en categorías durkheinianas) aquello que, desde una perspectiva materialista, debemos dejar de lado. Sencillamente porque la «imagen mental» no interviene operatoriamente en el proceso de institucionalización del signo lingüístico. No es necesario negar esa imagen mental o cerebral; es suficiente subrayar que ella no interviene en el proceso operatorio. No es la supuesta imagen mental «arado», sino este arado (o su representación gráfica) el significado del significante «arado». Cuando enseño a un niño el significado del término «arado» no le señalo su imagen mental (lo que sería imposible) sino este arado o este dibujo que lo representa. Ahora bien, este «arado» —esa cosa— es imprescindible para que el signo lingüístico quede constituido; luego la figura objetiva arado resulta ser componente esencial de la institución «signo lingüístico»; él mismo es una institución o parte interna de una institución, y no sólo instrumento o parte oblicua o material de la propia institución lingüística.

13. La ampliación de la categoría institución a campos nuevos no garantiza su constitución como categoría antropológica universal; puede, por exceso, desbordar el propio espacio antropológico

Recapitulemos: el término institución desbordó, ya hace un siglo, el campo original jurídico, político o doctrinal, y alcanzó el campo gnoseológico, para extenderse posteriormente, en manos de los sociólogos, tanto a las instituciones sociológicas concebidas desde perspectivas «realistas» (objetivas, suprapersonales) como a instituciones concebidas desde

una perspectiva psicologista o en cualquier caso subjetiva (Tarde, Hamilton, Alport...). Pero el término institución también ha desbordado las fronteras de la Sociología, y se ha aplicado de hecho, aunque por diversas razones, a campos estrictos de la cultura objetiva, incluso a la cultura extrasomática. Pero la cuestión filosófica no es constatar simplemente estas extensiones. Pues aunque el concepto antropológico de institución que hemos definido en el capítulo II tiene como consecuencia directa la ampliación extensional del concepto a todas las regiones del espacio antropológico, sin embargo la ampliación y extensión universal del término institución a la totalidad de las regiones del espacio antropológico no implica que una tal ampliación esté vinculada a la constitución de una categoría antropológica universal, en el sentido dicho.

En efecto, la ampliación podría estar al servicio de una idea de institución que lejos, por decirlo así, de quedarse corta (respecto del espacio antropológico) desbordase los límites del espacio antropológico mismo y, aún cubriéndolo íntegramente, no lo hiciese desde la razón formal de categoría antropológica específica (sino por ejemplo desde la razón formal de categoría ontológica genérica —«forma», estructura, *Gestalt*, sistema— que cubrirá tanto al espacio antropológico como a otros espacios tales como el etológico, el biológico y aún los espacios inorgánicos.

La mejor ilustración que podemos ofrecer de este «peligro» es el proceder de Constantino Panunzio, en su obra *Major Social Institutions* (Nueva York 1939). Panunzio distingue al menos ocho grupos o sistemas bien integrados de actividades humanas a las que considera como «instituciones mayores»: conyugal, familiar, económica, educativa, recreativa, religiosa, científica y gubernamental. También considera, desde luego, a la ciencia como una institución, y también consideraba como instituciones a «subsistemas instrumentales» tales como bibliotecas, laboratorios, observatorios, estaciones experimentales e incluso a «subsistemas» tales como teorías filosóficas o teorías científicas (con lo que recupera de algún modo la costumbre antigua de llamar instituciones a los *Elementos* de Euclides, por ejemplo).

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

Ahora bien: ¿puede considerarse antropológico este concepto? Sólo de un modo indirecto, puesto que lo que Panunzio designaba como institución tenía que ver más bien con el concepto de «sistema», entendido como un tipo de orden similar al que cualquier investigador descubre cuando se habla de relaciones de orden del Sol y los planetas, de una máquina o de un organismo pluricelular. Y entonces, ¿por qué no llamar también instituciones a los sistemas planetarios, o a los organismo pluricelulares? Por estipulación podría restringirse el término institución a los sistemas que se mantienen dentro de los límites del espacio antropológico; pero esta restricción no podría confundirse con el concepto de una categoría antropológica, sino como una reiteración de la idea de sistema, en cuando idea filosófica vaga, que lejos de aproximarse a la categoría antropológica de institución la desvirtúa, puesto que no logra determinar la peculiaridad antropológica que pueda corresponder a la categoría institución y que permita diferenciarla de otros sistemas no antropológicos, y no simplemente como una parte más de la extensión de la idea de sistema. (Por nuestra parte, recordamos que el criterio principal que hemos establecido como nexo entre la categoría institución y el material antropológico es el concepto de racionalidad.)

Lo que decimos de la concepción de la institución de Panunzio podríamos también aplicarlo en cierto modo del concepto de institución de Mauricio Hauriou del que ya hemos hablado (*La science sociale traditionelle,* 1896; *L'institution et les droit statutaire,* 1906; *Théorie de l'institution et de la fondation,* 1925). Hauirou elaboró, a partir de una perpectiva jurídica, el concepto de institución, pero desbordó esta perspectiva con la pretensión de constituirla en categoría sociológica universal, pero dando a la Sociología un sentido tal que desbordaba el propio campo sociológico empírico y pretendía penetrar en un campo ontológico absolutamente general, en tanto se acoge a la idea de un orden social y trascendente (cuya esencia objetiva es independiente de los hombres) y que terminará vinculándose, por el propio Hauriou, con la doctrina del orden de Santo Tomás de Aquino («todo en la vida humana manifiesta un orden que tiene lugar determinado en el orden total del universo»). Con su doctrina de la institución-grupo Hauriou pretendió de hecho ofrecer la llave del conflicto entre el individualismo y el colectivismo extremado. Entre los dos polos en torno a los cuales, en su época, se distribuía la Sociología francesa —el «polo Durkheim» y el «polo Tarde»— Hauriou se mantuvo siempre próximo a Tarde (así como Léon Duguit, la otra gran figura del constitucionalismo francés, se mantuvo en la línea de Durkheim). Durkheim representaba una concepción supraindividualista de las instituciones sociales (concepción que muchos consideraban como materialista, por cuanto reducía a los individuos libres a la condición de fenómenos de la estructura social); Tarde representaba una concepción individualista (pero no subjetivista), porque los individuos verdaderamente creadores lograrían constituir o fundar las instituciones en función de las «leyes de la imitación» (y no en función de la ley de creación del medio).

Desde la perspectiva del materialismo filosófico la oposición entre el socialismo funcionalista de Durkheim y la socialización individualista de Tarde no se funda en una oposición de principios ontológicos claros, sino más bien en una oposición de actitudes políticas o psicológicas. Pero lo cierto es que Hauriou, en la línea de G. Tarde, mantuvo la idea de que las instituciones son originariamente fundaciones (iniciativa de los fundadores) de alguna persona individual y libre: la libertad individual sería el impulso creador de una institución como estructura social que, sin embargo, no sería el principio de la destrucción de la libertad (como pensaban algunos, entre ellos H. Taine), sino el principio de su organización política en la forma del Estado democrático. Un estado democrático que Hauriou concebía de un modo muy peculiar, enfrentándose a las concepciones populistas asamblearias (que, según él, conducían a las dictaduras características del primer tercio del siglo XX) y definiendo la democracia representativa como una «aristocracia de las instituciones», porque la democracia no admitiría más que una especie de aristocracia, la de las instituciones gubernamentales. El Estado democrático, para Hauriou viene a ser una institución centralizada de instituciones, y no sólo de individuos (*Précis de Droit constitutionnel,* 1923).

También F. Stuart F. Chapin (*Contemporay American institutions, a sociological analysis,* 1935) aplica el término institución a los dos géneros que él distingue en lo que llama «conjuntos culturales», a saber, el género de los conjuntos culturales tales como el gobierno local, la organización administrativa local, la empresa industrial local, la familia, la escuela, la iglesia... y en el que se configuran las «instituciones nucleares», y el género de los conjuntos culturales tales como el arte, la mitología, la lengua, el derecho, la moral, la ciencia... en cuyo dominio nos encontramos con instituciones simbólicas, generales y difusas. Según Chapin los principales elementos cuya combinación produce el «conjunto cultural» denominado *institucional* son cuatro: a) las actitudes comunes de reciprocidad entre individuos y los modelos convencionales de su comportamiento; b) objetos culturales que tienen un valor simbólico; c) objetos culturales con un valor utilitario y d) símbolos lingüísticos, escritos u orales, que preservan las descripciones y especificaciones de los modelos que rigen las relaciones mutuas existentes entre los otros tres elementos. Cuando se obtienen fórmulas coherentes y organizadas nos encontramos ante un «código».

Sin duda, el concepto de institución de Chapin se extiende, de algún modo, a las configuraciones culturales extrasomáticas, pero sólo en la medida en que éstas son componentes o partes de «instituciones sociales», más que instituciones por sí mismas. En todo caso, el concepto de institución de Chapin aparece expuesto antes como un concepto enumerativo, cuasiempírico y estipulativo, más que como una categoría antropológica.

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

14. Penetración de la categoría institución en el campo de la Pedagogía

La categoría «institución» ha sido también ampliamente utilizada por movimientos pedagógicos franceses próximos de algún modo al libertarismo de los años sesenta y setenta del pasado siglo. Georges Lapassade subrayó la relación entre *instituere* y *educare*, es decir, «hacer entrar al niño en la cultura» (*Groupes, Organisations, Institutions,* Gauthier-Villars, París 1967; también Michel Lobrot, *La Pedagogie Institutionelle: l'ecole vers l'autogestion,* Gauthier-Villars, París 1972). En el contexto de estos movimientos «autogestionarios» la categoría «institución» es utilizada en un sentido ideológico (en la línea de la dialéctica sartriana que distingue, dentro del proceso social y político, los «momentos constituyentes» y los «momentos constituidos»), y, por tanto, las instituciones instituidas —a través de sus burocracias alienantes e inerciales (M. Crozier, *Le Phénomène burocratique,* Seuil, París 1963)— y las instituciones instituyentes, «más adaptadas a la infraestructura social.

15. Extensión de la categoría institución a dominios extrasomáticos, a corporaciones y a estructuras psicológicas

También ha penetrado la categoría institución, aunque muy débilmente, en campos objetuales, y no sólo en el campo de los «objetos ideales» (las *Instituciones* de Euclides), sino también en campos de objetos corpóreos. Los edificios son denominados muchas veces mediante el término «Institutos». Instituto viene a ser lo mismo que institución, pero con el matiz de institución ya instituida y materializada en una estructura ya hecha y objetiva. Instituto se relaciona con institución como la estructura en cuanto *ergon* se relaciona con la estructuración o *energeia*.

La «materialización» de la institución culmina en la acepción del instituto como «establecimiento», como edificio rotulado según su función: el «Instituto Nacional de Enseñanza Media», primera acepción de instituto según el DRAE. Lo que no quiere decir que no pueda también considerarse materializada una institución en su estructura corporativa de naturaleza militar, y no necesariamente extrasomática («instituto armado» designa en España al «Cuerpo de la Guardia Civil», tercera acepción del DRAE).

La categoría institución también hace su presencia en Psicología, aunque acaso a través de la Etnología, en concreto dentro de la «corriente académica», que fue conocida como «cultura y personalidad»: Ralph Linton (*The Cultural*

Background of Personality, Appleton, Nueva York 1945), Ruth Benedict (*Patterns of Culture*, Nueva York 1934) y sobre todo Abraham Kardiner (*The Individual and His Society,* Columbia UP, Nueva York 1939; y *They studied man,* WPC, Cleveland 1961).

Kardiner, en efecto, reconoció la realidad de los aspectos institucionales de la cultura y distinguió lo que podríamos llamar dos niveles categoriales de las instituciones relacionadas con la formación de la personalidad básica: el nivel de lo que denominamos *instituciones primarias* y el nivel de las *instituciones secundarias*. El concepto de «instituciones primarias» designa propiamente a categorías sistemáticas. Kardiner no ofreció propiamente una exposición de las instituciones primarias, y se refirió con esta denominación a figuras tales como la familia, la alimentación, el destete, la inhibición de los padres en la educación de los niños (el caso de los Alor) y clasificó como instituciones secundarias (tales como «sistemas de tabúes», «cuentos populares») a aquellas que sirven para satisfacer las necesidades o mitigar las tensiones creadas por las instituciones primarias. En la obra de Kardiner el concepto de institución primaria, en cuanto concepto sistemático, no nos remite propiamente a una institución sistática, como pueda serlo la institución concreta: «Esta familia de los alor» (que, a su vez, era un elemento dado dentro del conjunto de las «familias alor», de las antiguas Indias orientales holandesas que, cooperando con Kardiner, estudió en los años inmediatos anteriores a la segunda guerra mundial Cora Du Bois).

16. La categoría antropológica universal «institución» y otras categorías afines

Una investigación especial debería determinar qué categorías se han venido utilizando en Antropología cultural como «sustitutivas» o equivalentes de la categoría institución o, por lo menos, afines. Hemos descartado la categoría «temas culturales», propuesta por Opler, y no porque los temas culturales no puedan utilizarse como una categoría cultural, del mayor significado, sino porque un tema cultural no es, por sí mismo, una institución. Por la misma razón descartamos los rótulos «rúbricas», «títulos», «cabeceras de columna», que a veces desempeñan el papel de categorías culturales. Más próximas a la categoría institución estarían acaso las categorías «configuraciones culturales» (Alfred L. Kroeber, *Configurations of Cultural Growth*, 1944), o bien las categorías «pautas», «paradigmas» o «patrones culturas» (los «patterns of culture» de Ruth Benedict, 1934). También el concepto de «estructura», como hemos dicho, que, sin embargo, desborda al concepto de institución, por desbordar el mismo espacio antropológico.

Sin embargo, aunque las instituciones culturales sean configuraciones, o pautas, o patrones, o estructuras, &c., sin embargo estas diversas figuras no son por sí mismas instituciones, y menos aún instituciones concebidas como merotéticas. En general, la confusión de niveles categoriales sería la mejor demostración de la ausencia de una categoría holomérica que, como la institución, resulta ser modulable en diferentes tipos y niveles categoriales.

Por último, se abre la tarea de analizar los diferentes tipos de conexión entre unas instituciones o complejos institucionales y otras; la dialéctica entre estas diferentes instituciones dentro de cada círculo cultural, y los mecanismos

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

de representación que cada institución o complejo de instituciones necesita formarse respecto de otras instituciones (mecanismos que hemos designado en otras ocasiones como «nematologías»: ver *El animal divino. Escolio 1.*)

En lo que respecta a la dialéctica entre las instituciones, y desde el momento en el que dejamos de lado las concepciones sustancialistas de los «círculos culturales» (concepciones en función de las cuales se dibuja la pretendida dialéctica de los conflictos culturales, o de la «alianza de las culturas»), la principal consecuencia que podría adscribirse a la doctrina de las categorías institucionales es ésta: que las instituciones pueden mantener entre sí relaciones de conflicto o de alianza, pero que estas relaciones y conflictos no pueden trasladarse a los propios círculos culturales de los cuales estas instituciones forman parte. Por ejemplo, no cabría hablar de un conflicto entre la «cultura occidental», la «cultura musulmana» o la «cultura africana»; los conflictos tendrían lugar, por ejemplo, entre la institución de la familia monógama y la institución de la familia polígama o poliándrica; o entre la institución de la propiedad privada y las instituciones colectivistas; o entre las instituciones de la democracia parlamentaria y las instituciones de la «dictadura del proletariado».

Por lo demás es obvio que el conflicto entre instituciones no por ser más «puntual» que el conflicto entre las «culturas» habría de tener que ser menos intenso.

Final. Las instituciones, la Historia y la «Ciencia» como institución

1. Antropología / Historia

Hemos presentado a las instituciones como categorías antropológicas, y hemos procurado distinguir, en el momento de analizar «el todo cultural complejo», entre el punto de vista de la Antropología y el punto de vista de la Historia.

Dos puntos de vista que no son meramente complementarios, puesto que muchas veces las luces que iluminan uno de ellos deben apagarse para que brillen los del otro. Pongamos por caso —reiterando un ejemplo que ya hemos utilizado— cuando analizamos el fenómeno del terrorismo de nuestros días, en lo que tiene de estructura o institución antropológica, conviene dejar de lado, al menos al comenzar el análisis, consideraciones de índole histórica, precisamente porque éstas podrán empañar, con añadidos adventicios, tomados del pretérito y no pertenecientes al «mecanismo» del fenómeno, la visión de los mecanismos efectivos que en el presente están determinando el desencadenamiento de las embestidas terroristas, en tanto ellas tienen que ver con un principio relativamente independiente, abierto y en marcha, más que con el pasado. (El acceso de hemotisis que en el año 2005 pueda acometer a un ciudadano vasco tiene sus causas en el presente, y el «recuerdo histórico» de la gran frecuencia de procesos tuberculosos en el País Vasco de hace un siglo, felizmente superado, puede ser irrelevante e incluso impertinente —los bacilos de hoy pueden proceder de cepas transportadas en vuelos recientes desde Asia— en el momento de disponerse a analizar los esputos del enfermo de hoy, y de formular tratamientos adecuados para la enfermedad.)

2. Estructuralismo / Marxismo

Ahora bien: cuando nos enfrentamos con la tarea de establecer los fundamentos de la distinción entre Antropología e Historia corremos el peligro de confundir el plano de los fundamentos gnoseológicos y el plano de los fundamentos ontológicos. Y no porque estos dos planos puedan considerarse independientes.

Pero no es lo mismo partir de una distinción llevada a cabo en el plano ontológico (como si esta fuese originaria y previa a la distinción gnoseológica) que partir de una distinción establecida originariamente en el plano gnoseológico (y cuyas implicaciones ontológicas estarán por determinar). Y sólo hubiéramos podido partir del plano ontológico si lo hubiéramos hipostasiado, es decir, si estuviéramos pisando en un terreno abiertamente metafísico.

Era el terreno en el que pisaban los contendientes de la célebre polémica que tuvo lugar a mediados del siglo XX, en Francia principalmente, entre el «estructuralismo» y el «marxismo». A nadie se le oculta la estrecha correspondencia entre la contraposición estructuralismo/marxismo y la contraposición Antropología (estructural)/Materialismo histórico. Lévi-Strauss, para dar cuenta del significado de la Antropología, creía necesario reivindicar la realidad de ciertas estructuras básicas (no en el sentido marxista) que preservasen a los hombres de los efectos corrosivos de la historia, introduciendo el concepto de «transformaciones recíprocas» pero no revolucionarias. Pero si a la Antropología se le asignaba el análisis de estas transformaciones no revolucionarias, la Historia quedaba reducida automáticamente al terreno de las «superestructuras», con el peligro de confinar las virtualidades de la revolución a este terreno superestructural. Es lo que Sartre (y, por supuesto, los historiadores marxistas) le echaban en cara a Lévi-Strauss (y a los estructuralistas).

3. Nomotético / Idiográfico

Pero la oposición entre la Antropología y la Historia podría fundarse (es lo que aquí intentamos) no en estas distinciones metafísicas *ad hoc* (base / superestructura, Naturaleza / Historia), sino en una distinción que, en su origen al menos, es gnoseológica. Nos estamos refiriendo a la distinción, formulada (con otros presupuestos) por Windelband, y desarrollada por Rickert, la distinción entre la perspectiva *nomotética* (que atiende a las series repetibles de materiales, como pueda serlo la serie de las fases ontogenéticas del embrión de pollo) y la perspectiva *idiográfica* (que atiende a las series irrepetibles de materiales, como pueda serlo la serie de los Papas del Renacimiento).

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

Es cierto que necesitamos someter la distinción de Windelband-Rickert, para poder aplicarla al asunto que nos ocupa (la fundamentación de la oposición Antropología / Historia) a un importante retoque, que tiene que ver con la definición misma de la perspectiva idiográfica (ver *El individuo en la historia*, 1980). Rickert parecía dar por supuesto que lo que es idiográfico surge de lo que es individual, así como que lo que es nomotético surge de lo que es universal. Dicho de otro modo, Rickert está operando (o, por lo menos, no se preocupa de desmarcarse de ella) con la oposición aristotélica universal / individual, propia de las totalidades distributivas, la oposición que Aristóteles utiliza en su *Poética* (1451b) cuando contrapone la *Poesía* (no ya la Antropología) con la Historia, pero definiendo la poesía por su preocupación por lo universal (*ta kazolou*) y la historia por su preocupación por lo singular (*ta kaz ekaston*): «Y háblase en universal cuando se dice qué cosas verosímilmente dirá o hará tal o cual, por ser tal o cual [nomotéticamente] meta a que apunta la poesía; tras lo cual impone nombre a personas; y en singular, cuando se dice qué hizo o le pasó a Alcibiades.»

Ahora bien, la oposición nomotético/idiográfico, así entendida, induce implícitamente a tomar en consideración la correspondencia entre lo necesario y lo contingente, que a su vez sugiere, de modo más o menos explícito, una correspondencia entre las leyes de la naturaleza y las leyes de la libertad (para referirnos a la distinción kantiana). Según esto, la historia del hombre, en cuanto historia, habría que entenderla como historia de la libertad, dejando para la Antropología la consideración del hombre en cuanto sometido a la necesidad. Pero la concepción de la historia como historia de la libertad es una conclusión que, en todo caso, no se compadece bien con el determinismo inherente al materialismo histórico.

No podemos entrar aquí en el debate acerca de lo que haya de entender por individual o singular, frente a lo universal. En cualquier caso, no necesitamos siquiera tener en cuenta a esas «singularidades» o «individualidades concretas», idiográficas, como contrapunto de los universales legales o nomotéticos. Y no lo necesitamos porque, en el momento de dar cuenta de la oposición entre Antropología e Historia, no tenemos por qué pensar como referencia en contraposiciones tales como «lo que le pasó a Alcibiades» y «lo que hará tal o cual hombre». Aquí hablamos de instituciones, y suponemos que las instituciones son siempre repetibles (universales en su línea), aunque lo que se repita en ellas —por ejemplo, cuando tomamos a Alcibiades como «institución ateniense»— sean las diferentes «ocurrencias», menciones o presencias, en diversos contextos, de una misma singularidad.

Pero, por otra parte, las instituciones no son asuntos exclusivos de la Antropología. Las instituciones, tal como las presentamos en este ensayo, son categorías antropológicas, pero esto no significa que la historia pueda dejar de lado a las instituciones, y esto aunque no haya sido reconocida una historia de las instituciones.

¿Y qué podemos deducir de esta constatación en relación con el asunto principal que nos ocupa, la distinción entre Antropología e Historia en función de las instituciones?

4. Dos modos de concatenación de las instituciones: concatenaciones cíclicas y no cíclicas

Sin duda que, si cabe establecer una diferencia profunda entre estas dos perspectivas, la antropológica y la histórica, susceptibles de aplicarse al mismo material institucional, es porque también las instituciones podrán ser consideradas desde dos perspectivas diferentes, pero diferentes en un sentido que pueda considerarse interno a las propias instituciones. Y sin que ello requiera distinguir *ad hoc* dos tipos de instituciones, un tipo de instituciones básicas (asignadas acaso a la Antropología) y un tipo de instituciones superestructurales (asignadas a la Historia, que no se reduce a intrahistoria, que no se hace fuerte en el *nihil novum sub Sole*).

Las instituciones han de ser las mismas. Y si lo son, la única manera de distinguir dos perspectivas internas, pero que a la vez no afecten a la supuesta estructura interna de cada institución, será la que tenga en cuenta no ya las instituciones distributivamente consideradas, sino la concatenación de instituciones, es decir, todo cuanto tenga que ver con el encadenamiento e involucración de las instituciones, considerados (encadenamiento, involucración) como una dimensión real e imprescindible, puesto que una institución nunca existe aislada.

Dicho de otro modo: la oposición entre Antropología e Historia la fundamos en las diferencias que puedan constatarse en los modos de concatenación de las instituciones.

La distinción entre la perspectiva nomotética y la idiográfica podremos derivarla ahora no ya de una supuesta oposición entre instituciones universales e instituciones singulares, sino en una posición entre los modos de concatenación de las instituciones, entre un modo cíclico o repetible, en el límite, y un modo de concatenación no cíclico, abierto o irrepetible. En el primer caso estaríamos en la perspectiva antropológica, y en el segundo en la perspectiva histórica.

De este modo nos liberaríamos de tener que definir a la Historia por referencia a supuestos contenidos idiográficos en sentido puntual o absoluto (como si la Antropología no se encontrase también continuamente con singularidades idiográficas). Y esto nos obliga, en cierto modo, a definir a lo que es idiográfico en relación a su condición de histórico, más que recíprocamente, pues sólo sería posible en la medida en que podamos disponer de una definición de la perspectiva histórica que, dejando de lado la oposición universal/individual, en el sentido aristotélico, se atenga a la oposición «encadenamientos irrepetibles o acíclicos (idiográficos)» y «encadenamientos repetibles o cíclicos (nomotéticos)».

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

Dicho de otro modo: lo idiográfico, lo irrepetible, no está en el individuo sino en el encadenamiento irrepetible de las series de individuos, pero en la medida en que sean instituciones; por tanto, en el encadenamiento acíclico de las instituciones, ya sean singulares, ya sean colectivas.

5. Un criterio «formal» (no «material») para establecer la distinción entre Barbarie *y* Civilización

Y, a su vez, esto nos permite llegar al fondo gnoseológico de la cuestión, es decir, a preguntar la razón por la cual hay concatenaciones repetibles o cíclicas de instituciones y concatenaciones irrepetibles.

Una concatenación de instituciones es repetible cuando ella establece un orden (causal, material, geométrico) en las instituciones que pueden ser reproducidas cíclicamente en contextos diferentes (por ejemplo, en contextos históricos diferentes), lo que obligará a reconocer tipos de orden tales que sean capaces de mantenerse entre instituciones sin necesidad de arrastrar «acumulativamente» a nuevos elementos cada vez. Una figura de bronce (una espada de bronce, como institución) presupone instituciones previas conformadas a partir del cobre y del estaño; pero la secuencia [(cobre, estaño), (bronce)], es repetible en cualquier contexto en el que pueda manipularse de modo exento el cobre y el estaño. Lo mismo diríamos de la secuencia (instrumento de viento, teclado, órgano); en muy diversas sociedades, o en diversas épocas históricas, pueden haber tenido lugar estas secuencias, que asumen obviamente un comportamiento nomotético.

Secuencias que se obtendrán, ante todo, a partir de instituciones primarias, cuyos elementos estén muy próximos a la «Naturaleza» (a materiales no institucionalizados), precisamente porque esta es la mejor situación para que la repetición de las secuencias, no sólo sea obligada o facilitada por los propios ritmos cíclicos de la «naturaleza», sino también puedan darse exentas de otros complejos de instituciones.

Ahora bien: la concatenación de instituciones o de secuencias de instituciones primarias, cuando va extendiéndose a la práctica totalidad de un círculo cultural, que podrá por ello aparecer como una «totalidad morfodinámica recurrente» o cíclica (por tanto, nomotética), tendrá obligatoriamente su lugar propio en las fases más tempranas de las instituciones culturales. Nos encontramos de este modo ante una suerte de «cierre institucional» que obviamente no tiene por qué estar dotado de unicidad. Por el contrario, los «circuitos múltiples» morfodinámicos presuponen su distributividad (en su límite: aislamiento) en el ámbito del espacio antropológico. Habrá que reconocer diferentes círculos de concatenaciones de instituciones independientes entre sí.

A estos primeros círculos distributivos de concatenaciones de instituciones los antropólogos clásicos los consideraban dentro del «salvajismo» y de la «barbarie» (incluso en la época del funcionalismo), y el contenido de la Antropología clásica era precisamente el análisis de estos círculos de distributividad.

Esta sería la razón por la cual la Antropología, como disciplina nomotética, se constituiría ante todo como una «ciencia de la barbarie», una ciencia cuyas leyes quedarán distribuidas en múltiples círculos culturales.

Pero tal como estamos redefiniéndolos, el salvajismo o la barbarie no tienen por qué limitarse a los estadios más tempranos del material antropológico. No ya a los estadios primitivos de la historia de la humanidad (entre otras cosas, porque no cabe comenzar suponiendo dado, en el principio, a una humanidad que sólo podrá comenzar a decirse tal en la historia). En realidad, los antropólogos clásicos llamaban civilización (de *civitas*) a un estadio superior de la barbarie caracterizado por la cristalización de algunas instituciones (tales como la escritura o el urbanismo) que se consideraban, por motivos ideológicos, por antonomasia, como contenidos propios y definitivos del «progreso humano»

Este concepto antropológico de civilización dependía, desde luego, de la idea de progreso; erigía determinados contenidos de la sociedad industrial en «señas de identidad» de un estadio definitivo de la humanidad, a costa, eso sí, de dejar de lado sin explicar a los componentes más «salvajes» de la civilización, como podrían serlo, según de ordinario se les considera por los pacifistas, las armas de fuego, la guillotina o la bomba de hidrógeno. Y que sin embargo no podrían dejar de ser considerados como productos genuinos y superiores de la civilización.

Sin duda, la idea de civilización se desplegó en dos sentidos opuestos: el sentido estrictamente antropológico, que le corresponde como estadio posterior a la barbarie (pero del mismo modo a como el estadio tres de la barbarie se entendía como un estadio posterior al dos o al uno) y el sentido axiológico, dentro de la idea de progreso, por tanto implicado con la idea de la historia propia del progresismo.

Ahora bien, la distinción entre barbarie y civilización, y la identificación de la civilización con la instauración plena del hombre (el «adulto civilizado») eran resultados ideológicos derivados de la situación en la que cristalizó la Antropología clásica, es decir, la situación del colonialismo. Pero de los contenidos considerados como rasgos distintivos de la civilización (tal como los expuso, por ejemplo, Morgan), no se deduce nada que tenga que ver con el «progreso histórico

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

global» del género humano, o con la civilización, como el estado final de la humanidad.

Y si queremos encontrar un criterio liberado de la idea de progreso, y de la axiología que la acompaña, y que a la vez recoja la innegable diferencia entre la barbarie y la civilización, será preciso determinar algún criterio que permita mantener una diferencia objetiva (y no meramente ideológico axiológica) entre barbarie y civilización, libre de los lazos con contenidos concretos que vinculan la barbarie, por ejemplo, a las flechas y a los clanes, y vinculan la civilización a los cañones y a las sociedades anónimas.

La distinción que hemos bosquejado entre un estado de concatenación cíclica de instituciones, en diferentes círculos culturales, y un estado de concatenación abierta, y por tanto indeterminada (respecto de esos círculos culturales, aunque resultantes de la interacción entre ellos) podría utilizarse como criterio de distinción entre la barbarie y la civilización y, por tanto, entre la Antropología y la Historia. Según esto, la barbarie, en el sentido de los clásicos de la Antropología, habría de ser considerada como un caso particular de barbarie; pero la Antropología podría seguir definiéndose como ciencia de la barbarie, incluso cuando esta barbarie se constatase en edades no solo prehistóricas sino históricas (antigua, media o contemporánea). La Historia, en cuanto historia de las instituciones, iría referida al análisis de las concatenaciones abiertas, «civilizadas», en este sentido (pero sin garantizar, en principio, un estadio superior de la humanidad, sino únicamente, a lo sumo, una tendencia, en el límite, a una interacción cosmopolita y unitaria entre las diferentes culturas).

6. La «Civilización» no implica la «superación» de las instituciones de la Barbarie, antes bien, se nutre de ellas

Cuando revertimos esta Idea-límite de «civilización universal» a las «civilizaciones precarias» empíricas, éstas se nos revelarán como fases o estadios de desarrollo del material cultural (de las civilizaciones precarias). un desarrollo que pretende ser universal en cada momento, pero que de hecho no lo es. El catolicismo o el islamismo, por ejemplo, se presentan como instituciones universales divinas; de hecho son instituciones o complejos de instituciones históricas, que han desbordado muchas veces los círculos cerrados de la barbarie. Pero sin perjuicio de su funcionalismo histórico, siguen manteniéndose en el circuito antropológico de la barbarie, en su sentido estrictamente formal (supersticiones, creencias paleolíticas, exorcismos, ángeles, demonios, espíritus, inmolaciones de terroristas, milagros, apariciones, vudús y candomblés, hechiceros, horóscopos, curanderos, sesiones de rock, &c.).

Concluimos: el término «civilización» se utiliza en dos sentidos, uno de ellos *antropológico*, y el otro *histórico*.

En el sentido antropológico la civilización es, en principio, «la fase superior de la barbarie»; si bien el concepto de civilización se mantiene, entre los antropólogos clásicos, en la perspectiva distributiva que hemos asignado a la Antropología. Se hablará de diversas civilizaciones, correspondientes a diferentes «círculos culturales» que hayan alcanzado, por ejemplo, la fase de la escritura o la de la *civitas*. Pero ocurre que este mismo concepto antropológico de civilización, contemplado desde la ideología del progreso de la humanidad, considerada como un todo que se desarrolla firmemente hacia un objetivo preestablecido, suele arrastrar la idea de la universalidad de la civilización.

En efecto, las civilizaciones, en su sentido antropológico-ideológico, representarán a la vez que la culminación del «estado superior de la barbarie», el punto de confluencia de las diferentes partes (círculos culturales) del Género humano. Y, por ello, las civilizaciones, aunque sean materialmente precarias, de hecho, sobre todo cuanto a su universalidad, tenderán a ser consideradas formalmente como aproximaciones a la civilización universal, única y cosmopolita.

Sin embargo, lo cierto es que estas interpretaciones clásicas de la civilización, como aproximaciones a una civilización única, carecen totalmente de apoyo histórico. Esas civilizaciones, de hecho, conducen a la «Humanidad» a conformaciones culturales cada vez más diferentes y enfrentadas entre sí, y, entre otras cosas, al desarrollo de armamentos militares cada vez de mayor potencia destructiva. La visión de una «confluencia armónica» de los diferentes círculos culturales que, partiendo de un estado de barbarie, «desembocan» en la civilización universal, es una visión errónea, puramente ideológica, que no se ajusta a los hechos históricos. La Historia no es la «historia de la civilización», porque las civilizaciones, en su sentido antropológico, mantienen a la humanidad repartida en círculos aislados o enfrentados. Seguramente en este hecho se apoyaba Marx, prisionero también de la ideología del progreso, cuando consideraba a la Historia convencional de la humanidad como simple Prehistoria de la misma.

El procedimiento más expeditivo para salvar estas dificultades pasa, sin duda, por la renuncia al principio del progreso armónico universal de las diferentes culturas, y por el reconocimiento de que la universalidad de la civilización no se alcanza por la vía del despliegue armónico de los «círculos particulares de la barbarie, que se dirigen hacia una civilización única», sino en la confrontación de unos círculos con otros.

Más precisamente, con la confrontación de algunas «partes de la Humanidad» con el resto de las otras partes, cuando aquellas partes asuman la responsabilidad efectiva de establecer un «orden universal»; confrontación cuyo nombre político es el de imperialismo (en el sentido filosófico del término).

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

Pero este proceso, en la medida en que pueda involucrar a todas las culturas, ya no podrá considerarse desde la perspectiva distributiva propia de la Antropología, sino que introducirá líneas cuya acumulación elimina la posibilidad de su repetición. La consideración de estas líneas confluyentes en un proceso irrepetible, no cíclico, por tanto, nos introduce en la perspectiva atributiva de la Historia.

En consecuencia, si se quiere mantener la conexión entre la idea de Civilización y la Historia habrá que entender la civilización como única, pero dando a su unicidad sólo un alcance formal (así como el estado de la barbarie no puede desprenderse de las morfologías zoológicas, así tampoco el estado de la civilización puede desprenderse de la refluencia de las instituciones propias de la barbariem, que «arrastran», a su vez, a los morfologías zoológicas). De este modo, el Imperio romano puede considerarse como una «civilización», pero sin necesidad de que, por ello, multitud de los contenidos de su cultura hayan abandonado el «estadio de la barbarie», tales como la esclavitud o los gladiadores, en la época de Augusto o de Diocleciano, o bien las supersticiones religiosas en la época de Constantino o de Justiniano. Las masacres de nuestra época de «civilizaciones universales», al menos formalmente, y especialmente las masacres que asociamos al imperialismo soviético o al imperialismo nazi, son también susceptibles de ser consideradas desde la perspectiva antropológica, como contenidos característicos de la barbarie. Pero no hace falta recurrir a las masacres contemporáneas para demostrar la actualidad de la barbarie en el seno mismo de la civilización.

La «paz» que, durante amplios intervalos históricos o geográficos, se deriva de la civilización también cobija innumerables instituciones inequívocamente bárbaras, y no sólo las tolera, sino que las promueve, como si las necesitase. La diferencia está en el hecho de que aumenta el consenso acerca de la naturaleza bárbara de las instituciones violentas (masacres, guerras), pero el consenso disminuye cuando nos referimos a instituciones pacíficas o propias de la «paz»: desde esta perspectiva podrían considerarse desde los corros de cocainómanos, que pacíficamente consumen droga, al concierto de rock en el que una muchedumbre se estremece con los brazos levantados al ritmo que desde el escenario unos músicos contorsionistas les imponen. Se trata de una institución inequívocamente característica de un estadio de barbarie, como también es característica suya una procesión rogativa organizada para obtener de los santos la lluvia que remedie la sequía cruel. Pero muy pocos se atreverán a reconocer en público la «naturaleza bárbara» de estas actividades, si ellas se mantienen dentro de un orden, debidamente autorizado por los funcionarios competentes.

7. Ciencia, civilización y barbarie

Si la Historia la referimos a las civilizaciones precarias, es decir, a las civilizaciones en sentido formal, y si a las ciencias positivas las consideramos como las instituciones más genuinas de las civilizaciones universales —incluyendo aquí a la bomba atómica— será obligado plantearse, aunque sea de un modo muy general, y en esbozo, las principales cuestiones que se derivan de la aplicación de la teoría general de las instituciones al análisis de las ciencias, consideradas como una «familia» de instituciones privilegiadas por su universalidad, al menos en función de la oposición entre Antropología e Historia.

Esta aplicación no resultará extravagante si se la interpreta como ejercicio de un regressus del presente ensayo. Regressus obligado, si tenemos en cuenta que el capítulo sobre la clasificación de las instituciones se llevó adelante aplicando, en fase de progressus, la estructura del espacio gnoseológico al espacio antropológico. Se trataría ahora, por tanto, de aplicar la estructura institucional de este espacio a los contenidos científicos en tanto puedan ser considerados como instituciones que se distribuyen en el espacio gnoseológico.

Que las ciencias son instituciones se advertirá más claramente en nuestra época que en la época de los «librepensadores geniales» —tipo Arquímedes o Galileo— antes de que ellos cedieran el paso a la época de la «Gran ciencia». En nuestra época es totalmente evidente que las ciencias son instituciones complejas, empresas planeadas y programadas a largo plazo, a las cuales pertenecen de modo interno, no sólo la industria editorial (libros y revistas) sino también la industria tecnológica de aparatos, radiotelescopios, ordenadores, edificios, universidades y organizaciones sociales tales como «comunidades de investigadores» o sindicatos de docentes y estudiantes, &c. Una institución compleja, es decir, constituida por múltiples partes que también son instituciones, o si se prefiere, un complejo de instituciones entretejidas.

La ciencia actual es una una gran familia de instituciones complejas (sus miembros son los matemáticos, los físicos, los químicos, los biólogos, &c.) bien diferenciada de otras familias de instituciones culturales, tales como las instituciones políticas, militares, artísticas, deportivas, eclesiásticas... Diferenciación que no excluye la interacción entre ellas, incluso sus múltiples intersecciones (en la Universidad se cruzan tanto las instituciones científicas como las artísticas, las literarias o las políticas). La institución actual de la ciencia, en los siglos XX y XXI, es un resultado histórico de otras instituciones científicas, pero de estructura menos compleja y no siempre bien diferenciada de terceras instituciones, eclesiásticas, políticas o artesanales, tales como la ciencia de la escuela de Alejandría, desde el siglo III antes de Cristo, y antes aún la ciencia del Liceo de Atenas, de la Academia platónica o de la Escuela de Mileto.

Ahora bien: que la ciencia sea una institución cultural (una «familia de instituciones», las ciencias) diferenciable de otras con las que mantiene estrechas relaciones no quiere decir que se reduzca sin residuo, como una parte más, al todo complejo que es «la Cultura». Y no solo porque las ciencias hayan de considerarse también como partes de la Naturaleza (mucho de lo que ocurre en los laboratorios hay que adscribirlo al orden natural).

Sin embargo, cuando nos referimos a los «núcleos» más estrictos de la ciencia, núcleos que, sin duda, cristalizan en el seno de las instituciones científicas, deberemos dejar de lado la dicotomía Naturaleza/Cultura; porque esos núcleos

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)

de la ciencia (pongamos por caso: $E=1/2mv^2$) ni siquiera forman parte de «la Cultura»; pero tampoco de la Naturaleza. ¿En qué lugar de la Cultura, del «todo complejo», cabría poner a la relación pitagórica ($a^2=b^2+c^2$), o al teorema de las fuerzas vivas recién citado? ¿Y en qué lugar de la Naturaleza podríamos situar a aquella relación o a este axioma? Y no porque se encuentren «más allá» de la Naturaleza o de la Cultura, en un mundo celeste, o en una mente divina.

En cualquier caso, el análisis institucional de las ciencias no se confundirá con el análisis gnoseológico, aunque intersecte profundamente con él. Por ello, el análisis institucional de las ciencias se diferencia de los análisis sociológicos promovidos por la disciplina conocida como «Sociología de la ciencia», en la medida en la cual ésta mantiene «perspectivas extrínsecas» al núcleo inmanente de la ciencia, al menos tal como este núcleo es analizado por la Teoría del Cierre Categorial. El análisis institucional de las ciencias constituye en cambio una aproximación «desde dentro» a la estructura de las ciencias y, en muchas partes confluye plenamente con el análisis gnoseológico, si bien subrayando los componentes institucionales de sus categorías (semánticas, sintácticas, pragmáticas); un subrayado que no se practica en el análisis gnoseológico de carácter lógico material, y que, por ejemplo, se conforma incorporando a los componentes subjetuales de la ciencia (fenómenos del eje semántico, operaciones del eje sintáctico y autologismos, dialogismos y normas del eje pragmático) pero sin tener en cuenta la dimensión institucional que ellos poseen. De este modo los autologismos, por ejemplo, serán referidos principalmente a los sujetos operatorios cuasi psicológicos (con lo cual la Gnoseología se desliza hacia la Epistemología), y no a determinadas instituciones autológicas, que tampoco pueden considerarse como reducibles a las categorías sociológicas. Más aún, muchas determinaciones llevadas a cabo por la Sociología de la ciencia podrán reinterpretarse desde el análisis institucional.

Y otro tanto habría que decir de la Historia de la ciencia, al menos cuando esta Historia se lleva a cabo desde la perspectiva llamada «internalista». Precisamente la confusa distinción entre *historia externa* e *historia interna* de una ciencia podría en gran medida reexponerse de un modo menos confuso mediante la oposición entre una historia cultural (la historia sin más, que tampoco excluye la interna) y una historia gnoseológica de la ciencia, que por serlo pierde en gran medida su carácter histórico global, en el sentido dicho. El concepto de «revolución científica» de Kuhn, por ejemplo, se aproxima excesivamente al terreno de la Sociología (a los cambios de «paradigma» de una comunidad científica, cuyas causas parecen externas a su «curso normal»); pero estas revoluciones podrán ser reinterpretadas como un reajuste de las instituciones implicadas en el proceso de la revolución misma.

Por lo demás, el análisis institucional de las ciencias, en lo que tiene de análisis antropológico (si las instituciones son categorías antropológicas) no constituiría una empresa inaudita. El análisis de las ciencias desde categorías antropológicas fue de hecho ya intentado en el siglo XIX por E. Tylor (si bien fracasó en su intento, por carecer de un análisis gnoseológico adecuado). Y en los finales del siglo XX, Bruno Latour y sus colaboradores (*La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*, Alianza, Madrid 1997) han vuelto a emprender el análisis de las ciencias desde una perspectiva que procura aproximarse a la que es propia de los antropólogos de campo, por ejemplo, a los antropólogos que intentan descifrar las claves de una lengua indígena sin intérprete. Sin embargo la aproximación de Latour es, desde un punto de vista gnoseológico, puramente empírica, lo que no quiere decir que no recoja resultados interesantes.

8. Las ciencias, entre la Naturaleza y la Cultura, pero desbordándolas

Finalmente responderemos a quienes se formulan preguntas como la siguiente: «¿Y qué ganamos redefiniendo los términos, relaciones y operaciones de la Geometría, por ejemplo, como instituciones, al lado de las instituciones del parentesco, de las fugas para órgano o de las instituciones aristocráticas?» «¿Acaso añaden algo estas redefiniciones de los términos, relaciones u operaciones de las ciencias categoriales?» ¿Podremos lograr algo más que colaborar a la formación del caos resultante de mezclar instituciones heterogéneas, un caos del que nada claro podríamos obtener?

El primer tipo de respuestas que podríamos dar es de este tenor: que lo que añade la interpretación institucional de tantas categorías gnoseológicas o sociológicas (o psicológicas) es, por lo menos, la posibilidad de dar alguna indicación sobre el «lugar» que corresponde en el Mundo a las propias instituciones científicas. Por ejemplo: ¿qué es el *cogito* cartesiano? Es decir: ¿corresponde algún lugar del espacio ontológico al *cogito* cartesiano? Sin duda el *cogito* podría figurar en la Gnoseología general, a título de autologismo. Pero, esto supuesto, ¿habrá que referir inmediatamente el *cogito* al acto propio de una sustancia espiritual, o acaso algún sujeto psicológico? Cuando lo consideramos como institución dispondremos sin duda de un nuevo tipo de respuesta digna de consideración; no nos extraviaremos en nebulosas metafísicas. Querremos decir, por ejemplo, que el *cogito*, por ser una institución, es antes que el acto de una sustancia espiritual cuasi divina, o una fosforescencia insignificante emanada de un cerebro, una estructura artificiosa, cultural, del mismo rango que puede convenir a las «coordenadas cartesianas», que tampoco son coordenadas universales, ni «creaciones» de Descartes. San Agustín o Francisco Sánchez ya se acogieron a la institución del *cogito*; y en cuanto a las coordenadas ortogonales, será suficiente constatar que ellas no son mucho más sino una representación «en las páginas de un libro» del modo como se localizaba una casa en una ciudad hipodámica, con *cardus* y *decumanus*.

Tampoco conseguimos solamente, con la redefinición de tantas categorías gnoseológicas como instituciones, algo así como abrir la puerta al caos. Por de pronto, mantenemos a las ciencias a la distancia adecuada de lo que contiene la Naturaleza en general y la Cultura en general. Y abrimos la posibilidad de plantear la cuestión central del significado de la racionalidad científica, dentro de un conjunto «caótico» de instituciones, cada una de las cuales se consideran también como racionales.

Si la racionalidad humana la hemos definido por la mediación de las instituciones, la racionalidad científica requerirá una nueva redefinición respecto de las instituciones políticas, musicales, tecnológicas, &c.

Y en esta redefinición difícilmente podrá estar ausente la idea de una racionalidad vinculada con la verdad interna («terciogenérica»), que la Teoría del cierre categorial concibe como identidad sintética. En el momento en el cual el complejo institucional constituido por una ciencia pierde su involucración con la verdad, en el sentido dicho, ese complejo ya no podrá ser llamado ciencia, salvo por su armazón aparente.

© 2005 EL BASILISCO, 2ª Época, nº 37, págs. 3-52, (Apartado 360 -33080 Oviedo - España) · (© 2010 Separata, ISBN 978-84-92993-15-4, D.L. AS-02149-2010)